This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

BUHR A

a39015 01813514 8b

THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
1817
LIBRARIES

Monatsschrift

für

Geschichte und Wissenschaft

des

Judenthums.

Herausgegeben von **Dr. Z. Frankel,**

fortgesetzt

unter Mitwirkung des jüdisch-theologischen Vereins

von

Dr. H. Graetz.

Achtzehnter Jahrgang.

(Neue Folge, erster Jahrgang.)

1869.

Breslau,

Verlag der Schletter'schen Buchhandlung (H. Skutsch).

Abhandlungen.

Die Ebioniten des alten Testaments.

Wer die Geschichte der judäischen und israelitischen Könige nicht ganz gedankenlos und im Halbschlaf verfolgt, wie sie in den Königsbüchern der Reihe nach verzeichnet ist, und zugleich die Prophetenbücher auch nur mit einiger Aufmerksamkeit liest, dem muß etwas als unverständlich, sonderbar und räthselhaft auffallen. Dem Leser, der sich tiefer in diese so einfache und doch so großartige, ewig junge Literatur versenkt, und besonders dem kritischen Geschichtsforscher, gewöhnt, den geschichtlichen Erscheinungen auf den Grund zu sehen, muß dieses Sonderbare und Räthselhafte als ein schwer zu lösender Widerspruch vorkommen. In den Königsbüchern sind die Zustände im Reiche Juda und noch mehr im Reiche Israel grau in grau gemalt. Von dem Könige 'Usiah bis zum letzten judäischen Könige Zidkijah, also in einer langen Zeitreihe von mehr denn zwei Jahrhunderten (800—586) sind es nur zwei Könige, Ezekia und Josijah, welche als würdige und fromme Fürsten geschildert werden. Und die Regierungszeit dieser beiden Könige, in welcher, so zu sagen, am Hofe zu Jerusalem eine reinere Luft wehte, dauerte etwa 42 Jahre, wenn man die ersten achtzehn Jahre Josiah's abzieht, in denen vor der Epuration auch unter diesem Könige der krasseste Götzendienst herrschend war. Die ersten zehn Verse im Pro-

pheten Zephania geben in scharfen Umrissen ein trauriges Bild von der religiösen und socialen Verkehrtheit selbst unter Josijah. Wie muß es erst unter Achas und Manasse, seinen Vorgängern, und Jojakim seinem Nachfolger ausgesehen haben, und gar erst im Reiche Israel, in der Hauptstadt Samaria unter den Usurpatoren, welche die Stufen des Thrones mit blutigem Schwerte erstiegen haben? Wenn man auch zugiebt, daß die Landbevölkerung nicht die raffinirte Lasterhaftigkeit der beiden Höfe, des Adels und der hauptstädtischen Bevölkerung getheilt hat, daß ihr götzendienerischer Cultus, ihre Baal- und Astarten-Religion nicht den orgiastischen Charakter hatte, so gewahrt man in dieser Volksklasse doch eben so wenig wie in der höhern Gesellschaftssphäre unter den Spitzen der beiden Länder irgend eine Spur von Cultur. Roheit scheint der Charakterzug der niedern und der höhern Volksklassen gewesen zu sein, hier die natürliche und dort die künstlich raffinirte Roheit.

Die rednerischen Ergüsse der zeitgenössischen Propheten reflektiren allerdings diesen häßlichen Gesellschaftszustand in Juda und Israel nur noch in grellerem Lichte; aber die Propheten heben sich auf diesem dunkeln Grunde wie Lichtgestalten ab, unbefleckt von diesem sittlichen Schmutz, unberührt von diesem verpesteten Hauch. Gewiß, die Kluft zwischen dem moralischen Verderbniß des Volkes und der Höhe der Gesittung in den Reden der Propheten erscheint so tief und breit, daß man sich kaum eine Vorstellung machen kann, wie diese auch nur verstanden werden, ja, wie sie auch nur auf Verständniß rechnen konnten! Hier der höchste Idealismus und dort der niedrigste, unflätigste Materialismus; hier die höchste Blüthe Gott-durchdrungener Humanität und dort die widrigste Brutalität. Hier ein wunderbarer Blick in die fernste Zukunft von dem ewigen Frieden unter den Menschen — dessen Erfüllung wir Kinder der Gegenwart kaum erhoffen — und dort ein niedriger, gemeiner, ans Thierische streifender Sinn. Allerdings sprachen die Propheten vor tauben

Ohren, und sie hatten auch das traurige Bewußtsein davon, wie Jeremia klagte: „Wen soll ich anreden und warnen, daß sie es hören? ist doch ihr Ohr stumpf zu vernehmen!“ Aber sollten sie auch nicht einmal ein kleines Publikum gehabt haben, auf dessen Verständniß für ihre Gedankentiefe sie hätten rechnen können? Es läßt sich kaum anders denken. Wenn man darauf achtet, welche Sorgfalt Jesaias auf Formschönheit, auf rhetorische Pointen, auf effectvolle Antithesen verwendete, so kann man nicht zugeben, daß er dieses Alles in den Wind gesprochen, daß er unter seiner Zuhörerschaft nicht einen Kreis gehabt haben sollte, der für seine oratorischen Feinheiten ein geübtes Ohr gehabt hat. Es gilt ferner als ausgemacht, daß die Propheten ihre Improvisationen niedergeschrieben haben. Von Jeremia wissen wir es mit historischer Gewißheit. Seine geschriebenen und vorgelesenen Warnungen haben auch auf einige Höflinge einen tiefen Eindruck gemacht, wenn auch der impertinente König Jojakim sie als lästige Gewissensmahnerinnen stückweise in die Gluth warf. Die Propheten müssen demnach auf verständige und so zu sagen congeniale Leser gerechnet haben, welche wiederum auf diese Reden einen hohen Werth gelegt haben. — Der großartig angelegte Dialog Hiob ist, was Jedermann zugiebt, ein rein literarisches Produkt, von vorne herein für Leser und für verständnißvolle, feinfühlige Leser und nicht für Zuhörer bestimmt. Diese titanische Dichtung, welche die Lösung tiefer Probleme für den Menschen zum Zweck hatte, ist auf hebräischem Boden, in Palästina, entstanden, wie sich weiter, im Verlaufe dieser Abhandlung sonnenklar ergeben wird. Sie ist, mag man ihre Entstehungszeit noch so tief herabrücken, in der prophetischen Geschichtsepoche componirt worden. Hat sie etwa der tiefdichterische und tiefphilosophische Verfasser bloß zum Spiel müßiger Stunden gedichtet, oder wollte er Leser dafür gewinnen, ihnen seine Ueberzeugungen beizubringen?

Betrachten wir diese Erscheinung von einer anderen Seite.

So groß, lichtvoll und außerordentlich uns auch die hebräischen Propheten erscheinen, und so sehr sie auch über das Niveau ihres Volkes hervorragen, so waren sie doch nicht ihrer Umgebung ganz und gar entrückt, lebten doch nicht in einer unnahbaren Sphäre, in einer ätherischen Welt. Jesaias klagt vielmehr: „Ich sitze in der Mitte eines Volkes mit unreinen Lippen.“ Wie kam es, daß sie sich von den verderblichen Einflüssen ihres Mediums frei gehalten haben? Auf welche Weise ist ihre Erziehung und ihre Ausbildung zu denken? Haben sie diese lichte Höhe ohne Zwischenstufen erklommen? Hatten sie kein anderes Beispiel vor Augen als die schwelgerischen Könige, die entarteten Fürsten, die egoistischen Priester, die raffinirten oder stumpfen Volksklassen? Hat es keine Klasse gegeben, die mit ihnen seelenverwandt war, an deren Beispiel sie sich herangebildet, deren Lehren sie eingesogen haben? Wir sind keineswegs genöthigt, für das Wachsthum und die Ausbildung der Propheten zu einem Wunder zu greifen und sie dem Alles beherrschenden Gesetze von Ursache und Wirkung oder dem Gesetze psychischer Attraktion zu entheben. Die Propheten waren tiefbeanlagte Naturen, aber doch Menschen, unterliegend allen Bedingungen der menschlichen Entwickelung.

So lange die Lösung dieses sich selbst aufdrängenden Räthsels nicht gefunden ist, kann man nicht behaupten, die bedeutendste Phase in den biblischen Geschichtsevolutionen oder die tiefer liegenden Vorgänge im altjudäischen Volksleben begriffen zu haben. Ohne diese Lösung bleibt auch manche Erscheinung in der alttestamentlichen Exegese räthselhaft, dunkel, vage. Der Schlüssel zu dieser, so zu sagen, historischen und exegetischen Hieroglyphe ist aber bis jetzt noch nicht gefunden, vielleicht noch nicht mit Eifer gesucht worden. Auch hier, wie auf allen Gebieten des Wissens dürfte indeß die scharf präcisirte und formulirte Frage die Lösung um Vieles erleichtern. Hat es im hebräischen Volksorganismus eine Volksklasse, einen Kreis gegeben, der Träger einer höheren Cultur, einer einflußreichen Gesittung gewesen, der sich von dem

Verderbniß der entarteten herrſchenden Kaſten ferngehalten, und an deſſen Beiſpiel und Umgang ſich die Propheten bilden konnten? Läßt ſich das Vorhandenſein einer ſolchen civiliſirenden Klaſſe mit voller Gewißheit nachweiſen?

Zur wiſſenſchaftlich-exakten Beantwortung dieſer Frage wollen wir eine andere, eine exegetiſche Frage aufwerfen. In mehreren Verſen der Pſalmen, der Propheten und anderen hagiographiſchen Schriften werden zwei orthographiſch ähnliche Wörter ענוים und עניים (Sanftmüthige und Arme) mit einander verwechſelt.

Die Maſora macht ſchon auf dieſe Verwechſelung aufmerkſam*) und zählt im Ganzen fünf ſolcher Fälle auf. Allein die Zahl iſt zu gering. Es giebt noch mehrere Verſe, wo ſtatt der Leſeart „Arme“ die ähnliche in der Bedeutung „Sanftmüthige“ einen viel beſſern Sinn giebt. Was ſoll denn der Vers (Jeſ. 49, 13) bedeuten: „Jauchzet, ihr Himmel, frohlocke, o Erde, brechet in Jubel aus, ihr Berge, denn der Herr tröſtet ſein Volk und erbarmet ſich ſeiner „Armen“? Volk und Arme können durchaus nicht ohne Weiteres ſo ſehr als Synonyme behandelt werden, daß der Prophet ſie in einen poetiſchen Parallelismus

*) Die Maſora iſt ziemlich unzuverläſſig in Betreff dieſer Varianten. Die große Final-Maſora a. v. ענוים bemerkt: . . . ענוים ה' עניים ג' וכו' (קרי) עניים. Die Mariginal-Maſora zu Jeſ. 9 zählt dieſe 5 Verſe auf: ענוים ה' דכתיב עניים, nämlich Pſ. 9, 13; 10, 12; Spr. 3, 34; 14, 21 und 16, 19. Dagegen heißt es daſ.: וב' חלוף כתיב ענוים וקרינן עניים, nämlich Jeſ. 32, 7, Pſ. 9, 19. Alſo nur in dieſen beiden Verſen iſt für ענוים zu leſen עניים. Ebenſo in dem Sepher Ochlah ed. Frensdorff. p. 109, No. 145. An einer andern Stelle, Marginal-Maſora zu Jeſ. 3, 15 wird aber die Zahl dieſer Variante bedeutend vermehrt. עניים ג' (תחת ענוים), nämlich Jeſ. d. g. Vers und 32, 7 und Hiob 36, 6. Dann heißt es noch weiter: ſämmtliche Wörter ענוים in Parallele mit דלים und וכל דמסך אביונים ſeien als עניים zu leſen, mit Ausnahme von zweien: והשאפים . . . ודרך לדלים ואביונים דכתיב בר סן ב', nämlich (Amos 2, 7) ויסגו ענוים בת' שמחה und Jeſ. 29, 9: alſo bald 2, bald 3, bald ſämmtliche Fälle mit Ausnahme von zweien. Zweimal עני ארץ läßt dieſelbe Maſora עניי ארץ leſen.

bringen konnte, er müßte denn in ultra-demokratischer Einseitigkeit das Proletariat als das eigentliche Volk angesehen haben. Eine gleiche Zusammenstellung hat auch ein Psalm (72, 3): „(Der König) möge Dein Volk in Gerechtigkeit richten und Deine „Armen" mit Recht." Aehnlich Jesa. (14, 32 oder 15, 5): „Und was wird man antworten den Boten der Völker? Daß der Herr Zion gegründet hat und in ihr werden die Armen seines Volkes Schutz finden." Von Armen schlechthin, von zerlumpten Bettlern, kann an allen diesen Stellen unmöglich die Rede sein. So sehr auch der hebräische Geist, oder der Geist des Judenthums tiefes Mitleid und Barmherzigkeit für die Hilflosen und Enterbten athmet, so können Propheten und Psalmisten sie doch unmöglich gleichsam zum Mittelpunkte einer schöneren Zukunft hingestellt haben. Unleugbar ist an allen diesen Stellen von den 'Anawim, den Sanftmüthigen, die Rede, welche allerdings in der hebräischen Poesie eine hohe Stellung einnehmen, gewissermaßen das Centrum einer eigenen Heilslehre bilden. „Der Herr hat an seinem Volke Wohlgefallen, und er wird die „Anawim" mit Heil verherrlichen" (Ps. 149, 4), oder: „Die Anawim werden das Land besitzen und werden sich an der Fülle des Friedens ergötzen" (Ps. 37, 11). Es sind offenbar dieselben, von denen es in demselben Psalm heißt: „Die Gerechten oder die Gottgesegneten oder die Gottvertrauenden werden das Land besitzen". Es sind jene „Sanftmüthige des Landes" (ענוי ארץ), denen der Prophet Zephania zuruft: „Suchet den Herrn, ihr Sanftmüthigen des Landes, die ihr sein Recht (Satzung) übet, suchet Sanftmuth (ענוה); vielleicht werdet ihr am Zorntage des Herrn geborgen bleiben" (2, 3). Es sind ferner dieselben, von denen ein Psalmist sang (76, 10): „Als Gott zu Gericht sich erhob, zu retten alle die Sanftmüthigen des Landes."

Wenn nun anderweitig sehr oft in der biblischen Literatur eine andere Bezeichnung für „Arme", nämlich עני in Paralle-

lismus mit **Anawim** gesetzt wird, so kann unter diesem Worte ebenfalls nicht ein Dürftiger (wie die vulgäre Uebersetzung desselben lautet) schlechthin verstanden werden, der weiter kein Verdienst als seine Besitzlosigkeit und seine Mitleid erregende Lage hätte, sondern es muß ein „Armer" im höhern Sinne, in figürlicher Bedeutung andeuten. Jeremia jubelte, als ihm unerwartete Rettung geworden war, mit den Worten: „Singet dem Herrn, preiset Ihn, denn Er hat das Leben des Ebion von der Hand der Uebelthäter errettet" (20, 13). Er, der nicht ohne Vermögen war, der das Feld seines Oheims käuflich an sich brachte, er nennt sich selbst einen Ebion, einen „Armen". — Der aufmerksame Leser ahnt wohl schon aus diesen wenigen Beispielen, daß es im alten Judenthume Ebionim, Ebioniten gegeben hat, und daß sich wenigstens dieser eine Prophet als solchen bezeichnete, und sich diesen Namen vielleicht gar als **Epitheton ornans** beilegte. Wir wollen den Leser nicht auf halbem Wege bei dieser vagen Ahnung stehen lassen, sondern ihm diese in volle Gewißheit umwandeln. Sobald man nämlich die rechte Bedeutung dieser Wörter (עני und אביון) erkennt, daß sie nicht einfache Arme und Nothleidende bezeichnen, sondern eine Menschenklasse, welche Besitz und Geld gering achten, so erhalten viele, viele Verse ein neues Licht, und es ergeben sich daraus neue Thatsachen. Derselbe Prophet Jeremia, der in Cap. 2 dem Volke Juda ein Sündenregister vorhält und darunter auch aufzählt: „Es fraß euer Schwert eure Propheten wie ein blutdürstiger Löwe (2, 30), er fährt dann in Schilderung der Unthaten fort: „An deinen Kleiderzipfeln fand sich auch das Blut von unschuldigen Ebionim, die du nicht beim Einbruch ertappt hast" (2, 34). Hier sind die Propheten und die schuldlosen Ebioniten deutlich identificirt. Ebenso wie Jeremia rühmen sich zwei Psalmisten so zu sagen ihres Ebionitismus und berufen sich darauf, als auf einen Titel, der ihnen die Gnade Gottes verheißt. „Ich bin ein 'Ani und Ebion,

mein Gott, eile zu mir, mein Helfer und Erlöser bist Du, säume nicht" (Ps. 40 Ende und Ps. 70, das letzte Stück des 40. Psalms, auch Ps. 86, 1): „Denn ein **Ani** und ein **Ebion** bin ich und mein Herz ist verwundet in meinem Innern. Wie ein Schatten, wenn er sich streckt, wandle ich, bin dünn wie eine Heuschrecke. Meine Kniee schlottern vor Fasten und mein Fleisch ist vom Fett abgemagert, und doch bin ich ihnen eine Schmach, sehen sie mich, so schütteln sie das Haupt" (Ps. 109, 22—25). Oder sind vielleicht gar diese beiden Psalmen Jeremianisch, wie man allen Grund zu vermuthen hat? Beide enthalten nämlich Momente, die sich aus dem Leben dieses Martyr-Propheten ungezwungen erklären lassen. Der zuletzt angeführte Psalm spricht besonders von Leiden und Verfolgungen von Seiten seiner Feinde, oder eines derselben. „Weil er sich nicht erinnerte, Mitleid zu üben und verfolgte einen Mann, der "**Ani** und **Ebion** demüthigen Herzens (נכאה לבב), zu tödten" (109, 16). Indessen gleichviel, ob diese drei Psalmen Ergüsse des verfolgten Propheten aus Anatot sind oder nicht, so erscheint jedenfalls der **Ani** (oder **Anaw**) und der **Ebion** in denselben nicht gerade als ein Habenichts, der das Mitleid der Menschen in Anspruch nimmt, sondern als ein Sanftmüthiger und Selbstloser, der gebeugten Herzens umherwandelt, der nur von Fasten verkommen ist, der seine Tage in Gebet zubringt (109, 4), „der liebevollen Herzens ist" (86, 2, כי חסיד אני). Wenn dieser oder diese Psalmisten nicht identisch mit Jeremia waren, so standen sie doch den Propheten sehr nah.

Diese **Ebioniten**, wie wir sie von nun an zu nennen berechtigt sind, spielen schon beim Propheten Jesaias eine hervorragende Rolle. Wenn er die glückliche Zukunft schildert, so läßt er sie in den Vordergrund der Neugestaltung treten. „Noch ein Wenig, um ein Kleines, so wird der Libanon in ein Fruchtgefilde umgewandelt sein, und der Karmel einem **Jaar** (Waar, Palmen-Wald, nach Wetzstein) gleichgeachtet sein; die Tauben werden

an diesem Tage die Worte des Buches hören und aus der Finsterniß werden die Augen der Blinden sehen, die Sanftmüthigen ('Anawim) werden zunehmen an Freude am Herrn, und die Ebionen unter den Menschen (אביוני אדם*)) werden im Heiligen Israels frohlocken" (29, 17—19). Es kann keinen Zweifel unterliegen, daß diese als Träger einer hohen Gesittung galten. Werden sie doch auch die „Stillen", „Ruhigen" im Lande genannt, weil sie jedem Streit, jeder Rechthaberei ausweichen. Ein Psalmist, der abermals Jeremia zu sein scheint, klagt über die Verfolger der Frommen: „Denn nicht Frieden sprechen sie, und gegen die Ruhigen im Lande sinnen sie Worte des Truges (Ps. 35, 20). Sie werden auch die Harmlosen, die Redlichen genannt. „Denn die Redlichen werden das Land bewohnen und die Harmlosen (תמימים) werden darin bleiben" (Spr. 2, 21, vergl. 28, 10). Es sind die תמימי דרך, die harmlos Wandelnden (das. 11, 20, Ps. 119, 1); die Menschen redlichen Herzens (ישרי לב). „Während Gott Verachtung über die Vornehmen ausgoß, stärkte er den Ebion von Elend. Die Redlichen sehen es und freuen sich, und alle Gewalt verschließt ihren Mund" (Ps. 107, 40—42).

---

*) Die Ebionen oder Ebioniten scheinen ihre Benennung von einer Pflanze, dem Kapernstrauche zu haben, welcher für einfache Bedürfnisse vollständige Nahrung bot. Denn das Wort אביון kann weder vom hebräischen Verbum אבה stammen, welches nur „zustimmen" bedeutet, noch kann es seiner Form nach ein Abstraktum sein, wie חזיון und ähnliche. Dagegen läßt es sich von אביונה, nierenförmige Kapernbeere (Kohelet XII., 5) sehr passend ableiten. Von diesem Strauch, der im Talmud צלף und נצפה genannt wird (arabisch לַצַף und אַצַף), waren genießbar die Blätter (עלין), die Blüthen (תמרות), die Beere (אביונה) und die fleischige Schaale (קפריסין). Die Ersten, welche den Namen bekommen haben, mögen „Kapernesser" genannt worden sein, wie eine ähnliche Menschenklasse in Hiob geschildert wird: „die da Salzkraut beim Szich (Strauch in der Wüste, שיח) abpflücken und die Wurzel des Ginsterstrauches ist ihre Speise" (30, 4).

Indessen werden sie auch geradezu „Arme“ genannt. Das Reis aus dem Stamm Isai, von welchem Jesaias prophezeite: es werden den Frieden auf Erden herstellen, soll auch: „in Gerechtigkeit die „Armen“ richten und in Unparteilichkeit den Sanftmüthigen des Landes Recht verschaffen“ (11, 4). Zephania prophezeite, daß nach dem Untergange der Uebermüthigen, der Gewaltthätigen in Israel, würde Gott nur übrig lassen: einen sanftmüthigen und armen Kreis (עם עני ודל), der im Namen Gottes Schutz suchen wird. Dieser Rest Israels wird nicht Unrecht thun, nicht Lügen sprechen, in seinem Munde wird sich nicht die Sprache des Truges finden; er wird ruhig weiden und lagern ohne Störer“ (Zephan. 3, 13, 14). Und fast mit denselben Worten abermals Jesaias: „Es werden auf den Triften*) die „Armen“ weiden und die Ebionim werden sicher lagern“ (14, 30 oder 15, 4). Sehr oft werden diese „Armen“ mit den Anawim in poetischen Parallelismus gesetzt, und die Masoreten haben den Sinn des Textes verkannt, wenn sie aus dieser Parallele die „Sanftmüthigen“ zu „Armen“ gemacht haben (o. S. 5 Anmerk.).

Was waren denn eigentlich diese Armen und Sanftmüthigen, diese Friedlichen des Landes und doch Verfolgten, diese Redlichen und Leidenden, gewissermaßen diese Vorbilder des ganzen jüdischen Stammes in seinem tragischen Geschichtsgange? Sollten sie uns ganz unbekannt sein? Müssen wir ihr Vorhandensein in der altjudäischen Staatsverfassung erst suchen? Geben uns die alttestamentlichen Alterthümer gar keinen Aufschluß über sie? Nein, wir brauchen nicht erst bei de Wette und Ewald nachzublättern. Alle Welt kennt sie, wenn man sie nur mit einem andern Namen nennt. Die Leviten waren diese Armen und Sanftmüthigen, diese alttestamentlichen Ebioniten, diese from-

*) ורעו בכרי ist gleich: בְּכָרִים auf Triften.

men Friedlichen, der ganze Stamm Levi war, etwa mit Abzug der im Tempel fungirenden Priester, der Träger einer hohen Gesittung, einer reichen Cultur, der Erzeuger großer Gedanken und poetischer Schöpfungen, die Pflanzschule der Propheten. — In extremer Reaktion gegen die egyptische und überhaupt heidnische Priesterkaste, welche nächst der Königs- und Kriegerkaste die Reichthümer des Landes besaß, große Ländereien an sich gebracht hatte, sollten in der hebräischen Staatsverfassung die Leviten und Priester nichts vom Landbesitz haben. Dieser Stamm war von Hause aus auf die Unterstützung der übrigen Stämme angewiesen. Die Leviten waren von vorne herein die Enterbten. Wäre das Staatsideal, wie es im Pentateuch vorgezeichnet ist, verwirklicht worden, so hätten die Leviten keine Noth gelitten; sie wären als Pfleger der Heiligthümer für ihren Verlust an Landbesitz entschädigt worden. Allein dieses Ideal ist eben so wenig wie viele andere im Verlaufe der Geschichte realisirt worden. Die starken und kriegerischen Stämme klammerten sich an den Besitz und ließen die Leviten leer ausgehen. Schon in der ersten Zeit nach der Eroberung und Vertheilung des Landes Kanaan mußte sich ein Levite, wahrscheinlich gar ein Enkel des großen Propheten und Führers Mose, um zehn Silberlinge das Jahr, um Kleidung und Nahrung als Priester bei einem Idole vermiethen. Durch den traurigen Gang der Geschichte während der Richterzeit, als das Volk fortwährend mit den Nachbar-Völkern zu kämpfen und um sein Dasein zu ringen hatte, sind die Leviten, welche notorisch im ganzen Lande zerstreut waren, in eine traurige Lage gerathen. Wie es unter der Glanzregierung Davids und Salomo's mit ihnen gehalten wurde, ist geschichtlich nicht bekannt. Ein Theil von ihnen hat ohne Zweifel Beschäftigung und Subsistenz im neuerbauten Tempel gefunden. Sie waren Pförtner oder Tempelwächter, Handlanger bei den Opferverrichtenden Priestern oder Sänger und Saitenspieler. Durch die Spaltung des Reiches in zwei ungleiche Hälften, wurde das

unglückliche Loos der Leviten für die ganze Folgezeit entschieden. Wenn die Nachricht der Chronik historisch ist, daß die Leviten nach der Reichsspaltung das Zehnstämmereich verlassen und sich in dem kleinen und nicht so fruchtbaren Judäa angesiedelt haben, so haben sie sich auf schmale Kost und Armuth gefaßt machen müssen, und noch mehr mit dem Eindringen fremder Culte, denen die meisten Leviten nicht huldigen mochten. Woher sollten diese Tausende mit ihren Familien ihre Subsistenzmittel ziehen? Während die Glieder der übrigen Stämme einen, wenn auch noch so kleinen Acker in den Thälern oder an den Berglehnen oder mindestens doch einen Weideplatz in den für Getreidebau untauglichen Triften (מדברות) besaßen, wo sie von einem jungen Rind und zwei Stück Kleinvieh leben konnten (Jes. 7, 20), hatten die Söhne Levi's nicht einen Fleck Erde weder für Ackerbau, noch für Viehzucht. Sie bildeten allerdings das Proletariat in Juda. Daher ermahnt das Deuteronomium so oft und so eindringlich: „Du sollst den Leviten nicht verlassen, denn er hat kein Theil und keinen Besitz bei Dir." Es gab sonst keine so ganz verarmte Volksklasse in Palästina wie die Leviten; sie werden daher nur mit dem Fremdling, der Waise und der Wittwe zusammengestellt und dem Mitleid empfohlen. Der Zehnte jedes dritten Jahres sollte den Leviten, der Waise und der Wittwe übergeben werden (Deut. 26, 12 fg.). Allein diese Vorschrift ist wohl gar nicht oder nicht allgemein befolgt worden. Die Leviten waren daher die eigentlichen Ebioniten, die Armen und Darbenden.

Wäre in ihnen nicht die Idee des Judenthums lebendig gewesen, die sie emporgetragen hatte, so hätten sie verkümmern, zu Leibeigenen und Sklaven herabsinken müssen. Einige von ihnen scheinen sich in der That als Sklaven verkauft zu haben, um ihr und ihrer Familien Leben zu fristen (Amos 2, 6; 8, 6). Aber da sie von Anfang an Träger des Geistes waren, der auf dem Sinaï offenbart wurde und sich im Verlaufe der Jahrhun-

derte durch ihre Vermittelung trotz aller ungünstigsten Umstände fortgepflanzt hat, so konnten sie nicht so tief sinken. Sie machten gewissermaßen aus der Noth eine Tugend. Sie protestirten fortwährend gegen den Reichthum, den Luxus, die Hartherzigkeit und den Hochmuth der Besitzer, wie gegen den Abfall von der Grundidee des Judenthums. „Besser ist das Wenige für den Gerechten, als der Reichthum mächtiger Frevler" (Ps. 37, 15). „Erhebe auf uns das Licht Deines Antlitzes, o Herr, dann würdest Du mehr Freude in mein Herz geben, als (ihnen) wenn ihr Getreide und Wein sich mehrt" (das. 4, 7—8). Da sie als Besitzlose nicht zum Kriege herangezogen wurden, und ihm abgewendet waren, so protestirten sie gegen das blutige Handwerk ebenfalls, besonders seitdem durch die Spannung zwischen den beiden Reichshälften Bürgerkriege häufig waren und Stamm gegen Stamm, Bruder gegen Bruder das Schwert zückte. Der Gedanke des Friedens, der Friedfertigkeit, nicht als Bedingung für Ruhe und Gemächlichkeit, sondern als Tugend, als höchste Tugend, wurde im Kreise der Leviten erzeugt. Genügsamkeit, Demuth, Sanftmuth, Friedfertigkeit wurden ihnen vermöge ihrer Lebensstellung und ihrer Lage gewissermaßen zur Gewohnheit. Aus den Ebioniten, den Armen (עניים אביונים) wurden Sanftmüthige (ענוים). Dieser aus der Geschichte herausgebildete Doppelsinn lebte sich in die hebräische Sprache ein, und die Schriftsteller konnten das eine Wort für das andere gebrauchen, ohne mißverstanden zu werden. Jedermann kannte sie, die Leviten, welche zugleich arm und sanft waren.

Auch die Tugenden der Geduld, der Ergebung, des felsenfesten Gottvertrauens, des Märtyrerthums wurden unter ihnen und durch sie lebendig. Jeder Schwache und Arme aus den übrigen Stämmen war nie ganz hilflos. Er fand stets unter den Stammgenossen einen reichen und mächtigen Annehmer. Es ist bekannt, wie sehr die mit den Hebräern verwandten arabischen Stämme sich ihrer Familienglieder anzunehmen und die gegen

eines derselben geübte Beleidigung zu rächen pflegten. Sie betrachteten einen Angriff auf Einen aus ihrer Sippe als Schmähung ihrer eigenen Ehre. Bei den Hebräern wird es nicht anders gewesen sein. Auch der Aermste stand unter dem Schutze der Stammesehre, es wagte sich Niemand an ihn. Nicht so bei den Leviten. Da der ganze Stamm besitz- und machtlos war, so gab es für den beleidigten, beraubten, selbst verwundeten Einzelnen keine Annehmer. Das ist nun eine stehende Klage in der Literatur, die bald beleuchtet werden soll, daß der tief Geschmähte und Gekränkte keinen Annehmer findet (אין מושיע, אין עזר). Es galt als das grauenvollste Unglück, in der Volksversammlung (עזר), wo Recht gesprochen wurde, statt bei den richterlichen Alten (זקני השער) Gehör zu finden für die laute Klage, nicht nur abgewiesen, sondern noch dazu gestoßen und schimpflich behandelt zu werden. „Seine Söhne (des Frevlers) werden fern von Beistand sein, werden in den Volksversammlungen gedemüthigt werden und Niemand nimmt sich ihrer an" (Hiob 8, 4). Das Wehklagen, Seufzen, Stöhnen, Flehen dieser Armen oder Anawim bildet bekanntlich einen Refrain in den Psalmen und fehlt auch bei den Propheten nicht. „Ob der Plünderung an den Armen (oder Sanftmüthigen), ob der Wehklage an den Ebionim erhebe ich mich," spricht Gott (Ps. 12, 6). „O, die ihr gewaltthätige Gesetze erlasset und treulose Schriften schmieret, das Recht der Armen zu beugen und das Gebührende der Leidenden (oder Sanftmüthigen) meines Volkes zu rauben" (Jes. 10, 1—2). Der Prophet Amos donnert die ungerechten Richter an: „Ich weiß, viel sind eure Sünden, zahlreich eure Verbrechen, die ihr den Gerechten anfeindet, Bestechung nehmet und das Recht der Ebionim in der Volksversammlung beuget" (Amos 5, 12). Weil sie eben von aller Welt verlassen, keinen Stammannehmer, keinen Patron hatten, durften sich die Gewissenlosen herausnehmen, sie zu beleidigen, zu berauben, zu kränken, zu schmähen. Daher wenn Jesaias einen Idealkönig aus dem Stamme Isai schildert,

so rechnet er zu dessen vorzüglichen Tugenden: „Er wird die Armen in Gerechtigkeit richten und in Unparteilichkeit den Sanftmüthigen des Landes Recht verschaffen.“ Eben so der Psalmist, welcher vielleicht denselben König Ezekia im Auge hatte: „Er wird dein Volk in Gerechtigkeit richten, und deine Armen in Gebühr. . . Denn er rettet den klagenden Ebion und den Armen, der keinen Beistand hat.“ Wie schon bemerkt, kann in allen diesen Versen nicht von Armen schlechthin die Rede sein. Denn was hätten die Gewaltthätigen, die Frevler, die Bösen, wie sie oft genannt werden, d. h. die gewissenlosen Aristokraten und Patricier davon gehabt, sich an notorisch Arme zu vergreifen? Aber wie gesagt, es waren Arme von einer höheren Ordnung, Arme, die etwas vertraten, die eine ideale Richtung hatten, die das Gewissen des Judenthums bildeten, die immer und immer mahnten und rügten, die ganze bestehende Staatsordnung als eine verkehrte, gebrechliche, verdammenswerthe verurtheilten und ihr den Untergang verkündeten.

Doch damit ist schon etwas vorgegriffen, was erst erwiesen werden muß. Ein Theil der Leviten, die Söhne Asaphs, Hämans und Aethams (oder Jeduthuns*)), oder auch kurzweg die Korachiden waren aus frühester Zeit mit Saitenspiel und Poesie vertraut. Die Chronik rückt diese ihre künstlerische Thätigkeit bis auf die Zeiten Samuels und Davids hinauf. Es ist nicht auffallend und nicht selten, daß sich musikalische Talente in einer Familie und in einem Stammtheile forterben. Jene Citherspieler, welche sich im Exile an den Canälen Babylons weigerten, Zionslieder auf fremdem Boden zu singen und ihre Instrumente an die Weiden hingen, waren ohne Zweifel Leviten, wie die agadische Erläuterung überliefert oder errathen hat. Die Korachiden schlugen die Harfe und die Cither, um ihren Schmerz zu

*) יְדוּתוּן und אֵיתָן scheinen in der Chronik identisch zu sein.

stillen oder ihr Herz jubeln zu lassen und dichteten dazu schmelzende Verse, die noch heute nachempfunden werden können und das Gemüth erregen. Sie haben selbst uns überliefert, unter welchen Umständen der Geist des Liedes über sie gekommen ist. Ermüdet von des Tages Noth, im Gemüth verwundet von der unzarten Begegnung der besitzenden und gebietenden Klassen, wälzten sich die viel Geprüften einsam auf ihrem harten Lager und weinten ihren Schmerz aus. „Ich bin ermattet von meinem Seufzen, ich schwemme jede Nacht mein Bett, mit meinen Thränen löse ich meine Lagerstätte auf. Verdunkelt ist vor Harm mein Auge, starr wegen all meiner Feinde" (Ps. 6, 7—8). „Ich erinnerte mich mit meinem Liede in der Nacht, klagte in meinem Gemüthe und es grübelte mein Herz" (das. 77, 7). „Als ich Dein gedachte auf meinem Lager, in den Nachtwachen über Dich sinnte" (63, 7). „In den Nächten belehrte mich mein Inneres" (16, 7b.). Begeistert singt ein Psalmist: „Erwache, o Harfe und Cither, ich will die Morgendämmerung aufwecken" (108, 3). Die Poesie war in einsamer Nacht die Trösterin dieser Enterbten, dieser sanftmüthigen Armen, dieser levitischen Ebioniten. Und welchen Balsam reichte ihnen die Muse für ihre Wunden? Jene innige, zarte, unaussprechliche Ergebung in Gott, welche zuerst die tiefe Religiosität, die Innerlichkeit der Gottesverehrung, welche keine Form der heidnischen Religionen, auch nicht die jetzt so sehr bewunderte arische kannte, und dieser zuerst im Judenthume erwachsene religiöse Idealismus hat die größten Wunder bewirkt. „Wer ist mir im Himmel? Und mit Dir verlange ich nichts auf Erden. Nach Dir sehnt sich mein Fleisch und mein Herz, mein Hort und mein Theil ist Gott auf immer" (73, 25—26), das war die Sprache dieser Gottergebenen.

Wer hat die Psalmen gedichtet? Der Stamm Levi, oder wenigstens der gesangkundige Theil desselben, die Korachiden oder die Ebioniten, die sanftmüthigen Armen. Es ist jetzt kein exegetisches Geheimniß mehr, daß nur sehr wenige Psalmen dem König

David angehören. Die dankbare Nachwelt hat diesem poetischen Könige ein Verdienst beigelegt, das sie den unglücklichen Urhebern entzogen hat. Unglücklich? Das waren die harmlosen Leidenden eigentlich nicht. Sie ließen sich nicht von Trauer und Schmerz übermannen, sondern lächelten unter Thränen in der lebhaften Vorstellung an Gott und in der Hoffnung auf eine bessere Zukunft, die sie auch herbeiführen halfen. Was war die Hauptursache ihrer ganzen Leidenslage? Der Besitz und die damit verbundene Macht. Die levitischen Ebioniten — so darf man sie wohl nennen — gewöhnten ihre Seele daran, mit vollster Verachtung auf den glänzenden und viel vermögenden Mammon zu blicken. „Ja, nur im Schattenbilde wandelt der Mensch, nur vergeblich tummelt er sich, er häuft und weiß nicht, wer es einführen wird" (39, 7). „Die da auf ihr Gut vertrauen und sich ihres großen Reichthums rühmen, ein Bruder mag den andern nicht auslösen, nicht das Sühnegeld dem Richter für ihn geben. Zu theuer dünkt sie ihre eigene Auslösung. . . Wird er doch ewig leben, das Grab nicht sehen. Er sieht zwar, daß selbst Weise sterben, gleich wie der Thor und der Dummkopf und verlassen ihr Gut für Andere. . . Der Mensch bleibt nicht in seiner Ehre, er gleicht dem stummen Thiere. . . Fürchte nicht, wenn der Mann reich wird, wenn sich die Ehre seines Hauses mehrt; in seinem Tode wird er nicht Alles mitnehmen, sein Reichthum wird ihm nicht nachfahren" (Ps. 49). Dieser, in den zarten Duft der Poesie gehüllte Protest gegen den Mammon und die Macht war von großer, man könnte fast sagen, von weltgeschichtlicher Wirkung. Die Psalmen, welche einerseits eine tiefinnere Passionsgeschichte Einzelner ahnen lassen und darum so ergreifen, reflektiren zugleich ein Allgemeines, das Princip der Sittlichkeit und des Rechtsbewußtseins gegenüber der Gewalt, das Princip der Wahrheit und Offenheit gegenüber der Verlogenheit und Verstocktheit, das der Ewigkeit gegenüber der Vergänglichkeit. Keine Literatur hat auch nur etwas Analoges zu den Psalmen aufzu-

weisen, weil kein Volk einen solchen Proletarierstand hatte, der die Reichen und Mächtigen geistig so sehr überragte, sie verspottete und ihre Unhaltbarkeit und ihren Untergang fest erwartete. Im warmen Schooß dieser besitzlosen Korachiden war das Judenthum geborgen und entwickelte sich lebenskräftig. Mochten die Könige noch so sehr dem Götzencultus und den Lastern huldigen und der Gewalt fröhnen, mochten die Großen, der Hofadel und die Patrizierfamilien noch so brutal sein und üppig leben, mochten selbst die Priester, die Ahroniden, entweder dem fremden Cultus sich unterordnen oder den eigenen Cultus im Tempel zu äußerlichem Ceremonien-Dienst herabwürdigen. Die Innerlichkeit der Religion, das Judenthum mit seinen versittlichenden, heiligenden Institutionen und Anschauungen war durch die levitischen Ebioniten gut vertreten und vor Verfall und Untergang gesichert. Ihre Armuth, ursprünglich ihnen durch die Staatsverfassung aufgezwungen, aber später von ihnen freiwillig übernommen, schützte sie selbst und das Princip, das sie zu ihrer einzigen Lebensaufgabe machte, vor Ansteckung und Verfälschung, und die Poesie erhielt sie aufrecht und verherrlichte die Sache, der sie dienten.

Braucht es noch gesagt zu werden, daß auch die Propheten aus diesem Kreise der ebionitischen Korachiden hervorgingen, oder mit ihm im Zusammenhange standen? Die Propheten vertraten dasselbe Princip, kämpften unter derselben Fahne, protestirten gegen dieselben Verkehrtheiten, kurz, zeigen viele Züge der Verwandtschaft mit den Psalmisten, nur daß jene ihre Ueberzeugungen in eine Art oratorische Poesie kleideten, während diese sie in lyrische Elegien und Hymnen aushauchten. Es hat sich gezeigt, daß der Prophet Jeremia selbst zum Kreise dieser Ebioniten gehörte, daß er sich selbst als solchen bezeichnete; Jesaias und andere Propheten nahmen stets auf denselben Kreis Rücksicht, betrachteten ihn als das wahre Israel, als den unvergänglichen Kern.

Hierin haben wir die Lösung des Räthsels. Die Propheten

standen nicht isolirt, sondern hatten einen Anhalt an den zwar materiell schwachen, aber geistig starken ebionitischen Leviten. In diesem Kreise schulten und bildeten sie sich. Sie sprachen nicht in den Wind, sondern hatten ein verständnißvolles Publikum an diesen poetischen Duldern, für welche sie daher ihre oratorischen Feinheiten spitzten. Bloß vermuthen kann man, daß der Kreis der Prophetenjünger (חבל נביאים oder להקת נביאים*) in Samuels Begleitung und die Prophetenjünger (בני נביאים) in der Umgebung Elia's und Elisa's solche Leviten gewesen waren. Aber wenn der aus dem Hirtenstande hervorgegangene Prophet Amos von sich aussagt: „Nicht Prophet bin ich, noch Prophetenjünger" (בן נביא), so setzen diese Worte eine Schule voraus, in welcher sich Jünglinge zu diesem Berufe vorbereitet haben. Wer bildete eine solche Schule, wenn nicht die Söhne Asaph's, Haemans und Aethans, die Korachiden oder die Ebioniten? Vermuthlich haben diese dem gemeinen Treiben abgewendeten psalmistischen und prophetischen Leviten einen geschlossenen Verein, eine Art Orden gebildet. Es läßt sich schon daraus entnehmen, daß die Propheten sich durch eine eigene Tracht, einen härenen Ueberwurf (שק אדרת שער) auszeichneten, welcher zugleich ihrer Einfachheit und ihrer Armuth angemessen war.

Es läßt sich denken, daß die levitischen Ebioniten, so wie sie in die Oeffentlichkeit traten und das bestehende Staats- und Priesterthum mit seinem falschen Schein brandmarkten, noch mehr Verfolgungen ausgesetzt waren, und ein wahres Märtyrerthum zu bestehen hatten. Es entstand dadurch ein tragischer Conflikt, von dem uns leider nur einzelne verblaßte Züge erhalten sind.

*) Die להקת נביאים Samuel I. 19, 20 ist gleich חבל נביאים das. 10, 5; 10. להקת ist daher transponirt für קְהִלַּת. Dieses Wort setzt eine innere Geschlossenheit voraus. Indeß ist unter קשר נביאיה in Ezekiel 22, 25 zu verstehen קשר נשיאיה.

Man kann indessen, wenn man in den Worten der Propheten auf die Schlagwörter achtet und ihre Tragweite genau abmißt, sich gewisse verschleierte Vorgänge im Innern des Volkes verlebendigen. Man wird darauf geführt, daß es eine Zeit gegeben hat, in welcher diese Klasse nur eine passive Rolle gespielt und eine andere, in der sie aus der Passivität herausgetreten ist.

Schluß folgt.

Die erste Meinungsverschiedenheit in der halachischen Gesetzgebung.

Bei der immer mehr zunehmenden Divergenz der Meinungen in der Gesetzesauslegung und Gesetzesbestimmung, besonders seit der Zeit, als die synhedriale Einheit einer Verschiedenheit der Schulen nach der Tempelzerstörung und Jochanan b. Sakkai's Tod gewichen war, ist den Spätern noch eine schmerzliche Erinnerung davon geblieben: daß diese Zerfahrenheit in der Halacha nicht der ursprüngliche Zustand gewesen sei, daß es vielmehr eine Zeit gegeben habe, wo über jeden Punkt des Gesetzes oder der Gesetze vollständige Uebereinstimmung geherrscht habe. Dieser Rückblick auf die ursprüngliche Einheit und das darauf erfolgte halachische Schisma wird an die allererste Controverse über eine halachische Materie angeknüpft, welche zwischen den beiden ersten Würdeträgern des Synhedrin einige Generationen hindurch stattfand, nämlich über סמיכה, das Handauflegen. José ben Joeser, Josua b. Perachja, Jehuda b. Tabbai, Abtalion und zuletzt Schammai behaupteten im verneinenden Sinn (שלא לסמוך), ihre correspondirenden Collegen dagegen: José b. Jochanan, Ni-

taï (oder Mathaï) aus Arbela, Simon b. Schetach, Schemaja und endlich Hillel bejahten diese Frage (לסמוך). Nebenher sei bemerkt, daß diese Tradition über den ersten Divergenzpunkt alt und ächt ist, indem R'Meïr, also eine Autorität des zweiten Jahrhunderts post, von seinen Zeitgenossen über dabei vorkommende Nebenumstände differirte. Die Tosifta (**Chagiga II. und Jerus. ad locum**) bemerkt dabei, daß dieser Punkt die allererste Differenz gewesen sei: מימיהן לא נחלקו אלא על הסמיכה. Da diese halachische Divergenz zur Zeit des ersten Synhedrialpaares (זוגות) José b. Joeser aus Zereda und José (oder Joseph) b. Jochanan, eines Jerusalemers, ausgebrochen ist, so wird diese und die folgende Zeit gegen die vorhergehende, in welcher die Einheit intact gewesen, mit einer gewissen Schärfe, als bereits depravirt oder als Beginn einer Depravation dargestellt.

Die älteste und am besten erhaltene Nachricht über diese Verschlimmerung der Zeiten ist in **Tosifta Baba Kama** (C. VIII.) erhalten: משה וער (מימות*) l.) כל האשכולות שעמדו להן לישראל משמת שעמד יוסי בן יועזר איש צרידה ויוסף בן יוחנן איש ירושלים אי אפשר ליתן בהן דופי. משמת יוסי בן יועזר . . . ויוסף בן יוחנן וער שמת יהורה בן בבא (אפשר ליתן בהן דופי). (Den Schluß muß man auf diese Weise nach Jeruf. **Sota p. 24a.** und **babli Temura p. 15b.** ergänzen. An der letzten Stelle heißt es מכאן ואילך היה בהן דופי). Ueber diesen Passus, dessen richtiger Sinn so sehr in die Augen springt, ist sehr viel Unreifes gefabelt worden, weil man sich von einer falschen Lesart leiten ließ. Der Gegensatz ist doch eigentlich — abgesehen noch von der Erklärung des Wortes אשכולות — der: Von Mose bis José oder zum ersten Paare war an den Trägern der Lehre keinerlei Tadel oder Makel, von da ab dagegen trifft sie Tadel. Dann muß doch auch das erste Paar in den Tadel mit eingeschlossen sein? Sonst würde dieses doch eine vage Stellung zwischen den Vorgängern und Nachfolgern einnehmen. Den richtigen Sinn erhalten wir, wenn wir die Lesart משמת יוסי בן יועזר emendiren in: משעמד יוסי ב"י. Also משעמד

*) Aus der unten angeführten Parallelstelle ist zu ersehen, daß משמת eine Corruptel ist.

יוסי בן יועזר וכו' עד שעמד יהודה בן בבא אפשר ליתן בהן דופי, d. h. von der Zeit an, als sie auftraten, und ein halachisches Schisma anregten, (dem sämmtliche Nachfolger verfielen) trifft diese und die folgenden Häupter Tadel. Die falsche Leseart משמת scheint nicht ganz harmlos, sondern aus Pietät gegen das erste Synhedrialpaar entstanden zu sein. Wie, auch diese Spitze der Paare sollte dem Tadel unterliegen? Das paßte nicht. Diese beiden José sollten daher eximirt erscheinen, die Divergenz, das Schisma habe erst mit ihrem Tode oder kurz vorher begonnen, was freilich unhistorisch ist. Allein die Apologie, die Ehrenrettung kümmerte sich um diese Kleinigkeit nicht. Der babylonische Talmud hatte bereits die falsche Leseart משמת und controversirt darüber: Wie, wird die Frage aufgeworfen, sämmtliche Nachfolger José b. Joesers sollten einen Makel gehabt haben, ein späterer Nachfolger (Jehuda b. Baba oder ein anderer) wird doch als fast sündenfrei geschildert? Darauf die Antwort: Der Sinn ist, sämmtliche Nachfolger (auch dieser Sündenfreie miteingeschlossen) waren lediglich an der Differenz in Betreff der סמיכה mitschuldig. Darauf wird die Frage aufgeworfen: An diesem Vergehen war ja auch José b. Joeser betheiligt? Wie kann es nun heißen, daß erst nach seinem Tode die Tadelhaftigkeit der Träger begonnen habe? Antwort. Diese Differenz in Betreff der סמיכה habe erst am Ende seines Lebens begonnen, als José's Geist geschwächt war (Temara p. 16a.): והא יוסף בן יועזר נופיה מפלג פליגי בסמיכה? כי איפלג בה בסוף שניה דבצר לבא. Diese schlechte Ausgleichung ist ein Kind des Widerspruches, den man nicht bewältigen konnte. Auf der einen Seite heißt es, die erste Divergenz habe die Einheit gestört, also träfe der Tadel auch José b. Joeser und seinen Collegen, und auf der andern Seite soll diese Tadelhaftigkeit erst nach deren Tod begonnen haben? Der Talmud war also auch von der falschen Leseart משמת יוסי בן יועזר befangen. Liest man dagegen: משעמד oder סימות יוסי בן יועזר so ist gar kein Widerspruch vorhanden. Sämmtliche Parallelstellen sind von dieser falschen Leseart beherrscht.

Zunächst der Ausgangspunkt aller dieser Relationen. Die letzte Mischna im Tractat **Sota**, wo der Pessimismus über den Verfall der Zeiten klagt, und der Beginn der Depravation an eine Thatsache oder an Personen angeknüpft wird, referirt Fol-

gendes: משמת יוסי בן יועזר . . . ויוסי בן יוחנן בטלו האשכולות. Daran knüpft eben der jerusal. Talmud die Rüge gegen die Häupter seit oder nach dem ersten Paare. Ganz entschieden muß auch hier im Mischna-Texte gelesen werden משעמדו יוסי וכו׳. So wie dieses Synhedrialpaar mit seiner ersten halachischen Differenz aufgetreten ist, haben die אשכולות aufgehört. Raschi giebt mit seinem feinen exegetischen Takte diese einzig richtige Erklärung zu dieser Stelle: daß es nämlich bis zur Zeit dieser beiden Autoritäten keine halachische Divergenz gegeben habe, vielmehr sämmtliche Träger bis dahin die Worte so lauter wie am Sinaï überliefert hätten. Diese beiden aber haben zuerst in Betreff der Semicha von einander differirt, und das sei eben die erste Divergenz gewesen (zu Sota a. a. O. p. 47a.): עד ימיהן (יסי יוסי ב"י) לא היה מחלוקת בחכמי ישראל. כולן היו אומרים דברים כנתינתן למשה מסיני. והן הראשונים שנחלקו בסמיכת קרבנות ביום טוב. . . והוא היה מחלוקת ראשון שהיה בישראל בדברי תורה. Ebenso erklärt Raschi diesen Zusammenhang in Temura p. 16a. oben. Im Grunde commentirt R'Jehuda im Namen Samuels dieses Factum eben so (das. 15b.): ואמר ר׳ יהודה אמר שמואל כל אשכולות שעמדו להן לישראל מימות משה עד שמת יוסף בן יועזר היו למדין תורה כמשה רבנו מכאן ואילך לא היו למדין תורה כמשה רבנו. Auch hier muß man ohne Zweifel statt עד שמת setzen: עד שעמד oder עד ימות, und dieser Passus will dasselbe sagen: daß von dem ersten Paare an die Thora nicht ohne Controverse überliefert worden sei, wie von Mose's Zeit bis dahin. Eben so ist die daselbst citirte Boraita oder Tosifta zu emendiren: ותנא כל אשכולות שעמדו לישראל מימות משה עד שמת (l. עד שעמד) יוסף בן יועזר איש צרידה לא היה בהן שום דופי ואילך היה בהן שום דופי.

Die Richtigkeit dieser Emendation leuchtet jedem ein, der sich nicht aus Querköpfigkeit oder falschem Buchstaben-Conservatismus dagegen steift. Mit der Emendation und dem richtigen Verständniß dieser Relationen läßt sich auch das Wort אשכולות ohne Zwang erklären, an dem so unsinnig gedeutelt wurde. Es ist nicht zu unterschätzen, daß der jerusal. Talmud für אשכולות das Wort זוגות hat (a. a. O.): תני כל הזוגות שעמדו משמת (מימות) משה ועד שעמד יוסי ב"י ויוסף ב"י . . . (א) אשר ליתן בהן דופי משמת יוסי בן יועזר עד שעמד ר׳ יהודה בן בבא אשר ליתן בהן (l. משעמד) דופי. Diese Boraita dachte sich noch vor José b. Joeser und

zwar bis hinauf zu Mose ein Synhedrion aus zwei Hauptwürdeträgern bestehend, einem Nasi und einem Ab-Bet-Din. Diese Paare bis José b. Joeser (exclusive) trifft kein Tadel ꝛc. Wir sind daher genöthigt, das Wort אשכולות so zu erklären, daß es dem Worte חנות entspreche. Da bietet sich nun die Erklärung Benjamin Musafia's (in den **Additt.** zum **Aruch**) als einzig richtige an. Das Wort ist dem griechischen σχολὴ = Schule nachgebildet. Es legt kein geringes Gewicht in die Wagschale, daß Rapaport dieser Wort- und Sacherklärung vollständig zugestimmt hat (**Erech Millin I.** Artikel אשכולות). Durch die erste Divergenz des ersten Synhedrialpaares in Betreff der סמיכה entstanden zwei Schulen, gleich den späteren בית שמאי und בית הלל. Je Einer dieser Paare stand einer Schule vor — so dachten sich die Späteren dieses Verhältniß. Aber es habe auch höher hinauf bis Mose Schulen gegeben. Aber diese Schulen seien einig gewesen, es habe in denselben auch nicht die geringste Meinungsverschiedenheit geherrscht. Erst mit den Schulen José b. Joesers und José b. Jochanans sei ein Bruch in diese Einheit gekommen. משעמדו יוסי בן יועזר ויוסי בן יוחנן בטלו האשכולות. Man muß dabei die talmudische Brachylogie berücksichtigen, welche öfter ein Wort zur Verdeutlichung des Gedankens ausläßt. Unter בטלו האשכולות will sie אחרות האשכולות verstanden wissen: die Einheit der Schulen habe mit diesem Paare aufgehört. Allerdings haben spätere Amoräer das nicht richtig verstandene Wort אשכולות, als Schule, anders gedeutet, entweder als Weintraube oder als Compositum: איש שהכל בו. Ein Copist hat die erste Erklärung, an einen Schriftvers geknüpft,, in den Mischna-Text hineingebracht, wie Rapaport es unwiderleglich bewiesen hat (a. a. O.).

Selbst das Hineinziehen des Jehuda b. Baba in diese Relation spricht dafür, daß sie die halachische Einheit und Divergenz in Antithese setzen will. In der Tosifta und im Jerus. (l. c.) wird die Tadelhaftigkeit der אשכולות bis Jehuda b. Baba (exclusive) herabgeführt, von da ab habe sie nicht mehr stattgefunden. Warum nur bis zu diesem? Das Lob, das demselben ertheilt wird, all sein Thun sei im Namen Gottes (ohne selbstischen Hintergedanken) geschehen, bildet eigentlich nur eine Nebenpartie für diese Relation und betrifft keinesweges die Tadel-

haftigkeit der Vorgänger und seine eigene Tadellosigkeit. Im Jeruš. z. St. sind die beiden Momente auch richtig auseinander gehalten: . . . עד שעמד ר' יהודה בן בבא אפשר ליתן בהן דופי. אמרו על ר' יהודה בן בבא שהיו כל מעשיו לשום שמים וכו'. In der Tosifta dagegen sind die beiden Facta in einander geflossen, als wenn sie einander ergänzten. In wie fern hat Jehuda b. Baba die ursprüngliche Tadellosigkeit der Träger der Lehre wiederhergestellt? Es scheint sich auf das Factum zu beziehen, daß er zur Zeit der hadrianischen Verfolgung die fünf übrig gebliebenen jüngeren Jünger R'Akiba's mit Todesgefahr ordinirt hat (**babli Synhedrin p. 14b.** und Parall.). Sämmtliche Schulhäupter waren gestorben oder durch Hadrians Schergen hingerichtet worden. So war Jehuda b. Baba allein als Träger der Lehre übrig geblieben. Er hat also die Einheit wiederhergestellt, welche die Nachfolger, die von ihm Ordinirten, in so fern fortgesetzt haben, als die Divergenz der von ihnen gebildeten Schulen nicht mehr Principien und Interpretationsweisen, sondern nur Consequenzen oder Ausführungen betraf. Das scheint sich wenigstens der Referent dieser Boraita gedacht zu haben. Es spricht noch dafür, daß in Jeruš. (l. c.) die Wiederherstellung der Einheit auf R'Akiba zurückgeführt wird: ולא עמר אשכול עד שעמד רבי עקיבה. Denn auch er war die einzig übriggebliebene Autorität nach dem Tode der Schulhäupter R'Elieser b. Hyrkanos und R'Josua, und er hat eine einheitliche Schule gebildet. Freilich, die unmittelbar darauf von einem Amora aufgeworfene Frage, ob denn die Synedrialpaare nicht auch vortrefflich waren: וכל הזונות לא היו אשכולות? und die noch schlechtere Antwort, beide haben das Wort אשכול hier mißverstanden.

Es ist unangenehm, einen an sich so klaren Punkt so weitläuftig und langweilig beweisen zu müssen. Allein wie soll man dem Irrthum anders beikommen? Die talmudische Literatur hat nun einmal die Fatalität, der Tummelplatz für die abenteuerlichste und geschmacklosete Interpretation und Combination zu sein. Nachdem Rapaport die richtige Erklärung für das Wort אשכול = σχολὴ bewiesen hat, adoptirt Herr Derenburg doch noch die allerunangemessenste als Traube. Von Dr. Geiger ist man dergleichen sprachliche und historische Absurditäten gewöhnt. Es ist daher überflüssig, seinen Einfall in der „Urschrift" zu

widerlegen, daß unsere Stelle besagen wolle: die Autoritäten vor José b. Joeser seien nicht tadellos gewesen. Aber aufrichtig gesagt, von Herrn Derenburg habe ich etwas Besseres erwartet. Auch er behandelt in einer besonderen Note diese Relation (**Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine d'après les Thalmuds etc. p. 456 fg.**). Und was folgert er daraus? Die Quintessenz seiner langen Abhandlung lautet folgendermaßen: „Die Autoren der Talmude, als wahre **laudatores temporis acti**, stellen die stetige Entartung des Menschen im Verlauf der Zeiten in einem Systeme auf, und, von da ausgehend, unterscheiden sie die Lehrer, welche den Makkabäern vorangegangen sind, von denen, welche später unter diesen Fürsten gelehrt haben, und sie reichen den erstern die Palme. Die Pharisäer sind, nach ihrer Meinung (d. h. nach der Meinung der Talmudisten, **nota bene** der Pharisäer) selbst geringer als die Assidäer, deren letzte Glieder José (b. Joeser) und Joseph waren. Indem sie die Unvollkommenheiten der geachtetsten Rabbinen unter den Pharisäern suchen, entdecken die Talmude selbst im Betragen des Jehuda b. Baba, des Assidäers oder Chasid der letzten Zeiten eine Schwäche. So erklärt sich die Behauptung der Mischna **Sota** . . . nach welcher es nach dem Tode des José und Joseph keine **Eschkolot** gegeben hat." . . Das Wort אשכול übersetzt Herr Derenburg, alles Ernstes, mit „Weintraube". Nun, das ist Geschmackssache. Aber von all den schönen Sachen, die der Verf. des **Essai** in diesen Stellen gefunden hat, steht, wie wir gesehen haben, kein Atom. Die kurze Mischna und die längere Boraita beklagen nur das Eine, und mit Recht, die gebrochene Einheit der Lehre, und führen den Ursprung auf die erste Differenz des ersten Autoritäten-Paares zurück, gerade so wie eine andere Boraita die Spaltung beklagt, welche durch die Divergenz der Schule von Hillel und Schammai entstanden ist, und daß dadurch die eine Thora wie eine zwiefache erscheine (נעשית התורה כשתי תורות).

Eine viel wichtigere Frage ist es, welche Tragweite hatte die Divergenz zwischen den beiden ersten Synhedrialhäuptern, José b. Joeser aus Zereda und José b. Jochanan aus Jerusalem. Mag man mit **Dr. Frankel** und **Dr. J. Levi** annehmen, daß sie das Handauflegen auf Opferthiere überhaupt, (und nicht bloß auf freiwillige Festesopfer) betroffen und die

Verpflichtung, beim Opfer anwesend oder davon befreit zu sein, zur Consequenz hatte (דרכי משנה p. 44; **Ozar Nechmad** p. 33 fg.), so giebt dieses Motiv noch immer nicht eine ganz befriedigende Lösung.

Man kann sich keine rechte Vorstellung davon machen, daß eine jedenfalls nicht tief eingreifende religiöse Frage die Häupter des Synhedrin mehrere Generationen hindurch, mehr denn anderthalb Jahrhunderte, getheilt haben soll. An diese Frage schließt sich eine andere, die noch keine Lösung gefunden hat. Aus welchem Grunde sind denn diese ganze Zeit hindurch bis nach Hillels Tode je zwei Häupter, ein Naßi und ein Ab-Bet-Din, an die Spitze des Synhedrion gestellt worden? Was bewog die Männer, welche diesen Körper constituirt haben, einen unnöthigen Dualismus zu schaffen? Oder muß man die Sache vom andern Ende anfassen? Weil der Dualismus bereits faktisch existirt hat, darum mußte der Fürst oder Machthaber oder sonst Jemand ihm gerecht werden und aus jeder Partei ein Haupt ernennen? Waren bereits vor der Constituirung oder Restauration des Synhedrin zwei Schulen (אישכולות) oder überhaupt eine Spaltung vorhanden? War die Paarung (זוגות) oder Vertretung durch je ein Haupt derselben nur die Anbahnung eines **modus vivendi**? Mit Gewißheit lassen sich alle diese Fragen keineswegs lösen. Die geschichtlichen Annalen schweigen über diese inneren Vorgänge. Josephus standen nicht viel mehr Quellen für diese Zeitgeschichte zu Gebote, als uns. Ja, man kann behaupten, daß wir an den talmudischen Relationen, so abrupt und fragmentarisch sie sich auch ausnehmen, mehr Quellen für die innere Geschichte besitzen, als der Geschichtsschreiber aus Jerusalem. An der Fasten-Rolle oder dem Verzeichniß der Gedenktage (מגילת תענית) und den Sprüchen der Väter (פרקי אבות), welche die innere Geschichte im Lapidarstyle ausgeprägt hat, haben wir zwei Urkunden von großem Werthe. Freilich gehört dazu eine glückliche Divinationsgabe, diese sententiösen Sphinxe zu verstehen.

So haben die Sprüche der Väter gehaltreiche Sentenzen von dem ersten Synhedrialpaare, so wie von ihren Vorgängern und Nachfolgern erhalten, die uns einigen Aufschluß für diese Fragen geben können. José b. Joeser's Sentenz oder Lebensmaxime war: „Es sei dein Haus ein Versammlungs-

platz für Weise, wälze Dich in dem Staube ihrer Füße und trinke mit Durst ihre Worte." Der Spruch seines Zeitgenossen und Collegen war: „Es sei Dein Haus weit geöffnet, die Armen seien Deine Hausgenossen und sprich nicht viel mit dem Weibe".*) Bei tieferer Betrachtung scheinen diese beiden Sentenzen eine Art Gegensatz zu bilden: „Dein Haus sei dem Weisen geöffnet — dein Haus sei den Armen geöffnet: יהי ביתך בית ועד) (יהי ביתך פתוח לרוחה — לחכמים. Der Eine empfiehlt Umgang mit Weisen als Hauptverdienst, der Andere prägt die Mildthätigkeit gegen Arme als Haupttugend ein. José b. Joeser legt Werth auf Erkenntniß, Gesetzeserkenntniß, José b. Jochanan accentuirt praktische Mildthätigkeit. Man kann allerdings bei dieser Methode, Stimmungen, Situationen und Gegensätze aus Sentenzen zu urgiren, zu weit gehen und in bodenlose Phantasien gerathen. Es ist in letzter Zeit von einer gewissen Seite her so viel Mißbrauch mit Ausdeutung der talmudischen Brachylogie zu gehaltlosen Combinationen getrieben worden, daß nicht genug Besonnenheit und Nüchternheit angewendet werden kann, um den „geistreichen" Einfällen endlich einmal zu steuern. Allein wenn Belege dafür aus demselben Literaturkreise beigebracht werden können, daß in dieser Zeitepoche der scharfe Unterschied zwischen „Erkennen" und „Thun", gewissermaßen zwischen γνῶσις und πρᾶξις, zum Bewußtsein gekommen war, so befindet man sich wohl nicht auf falscher Fährte, wenn man auch hier diesem Unterschiede nachspürt. Simon, ein Sohn oder Urenkel Hillel's, tadelte geradezu die einseitige Beschäftigung mit der Auslegung des Gesetzes auf Kosten der Praxis (ולא המדרש הוא העיקר אלא המעשה), „das Forschen im Gesetze ist nicht Hauptsache (des Judenthums), sondern die Bethätigung des Gesetzes" (Abot I. Ende). In einer andern Fassung wird derselbe Unterschied zwischen theoretischer Beschäftigung mit der Lehre und praktischer Thätigkeit gemacht (Sifri Absch. עקב und babli Kiduschin p. 40b.): וכבר היה ר' טרפון וזקנים מסובין בעלית בית נתזה בלוד. נשאלה שאילה זו בפניהם תלמוד גדול או

*) Der Schluß באשתו אמרו ist bekanntlich späterer Zusatz.

מעשה גדול? נענה רבי טרפון מעשה גדול. נענה רבי עקיבה לימוד גדול וכו'. Hier haben wir den Gegensatz scharf formulirt: מעשה — מרש oder תלמוד (למוד) — מעשה.

Die אנשי מעשה, welche öfter in der talmudischen Literatur vorkommen, — einmal (Sota Ende) im scharfen Gegensatze zu den בעלי לשון, בעלי זרוע, den Gewaltthätigen und „Verläumdern", — waren nichts anderes als äußerst fromme Männer, die sich nicht um Theorie bekümmert, sondern die praktische Religiosität und Mildthätigkeit ausgeübt haben. Einmal werden diese אנשי מעשה mit den חסידים identificirt (**Sukka Mischna V., Talmud babli p. 53a., jerus. 55 d.**); sie haben das Fest des Wasserschöpfens (am Hüttenfeste) mit lärmender Freude begangen und haben sich im Alter gerühmt, daß ihre Jugend ihr Alter nicht beschämte: יש מהן אומרים אשרי ילדותינו שלא ביישה את זקנתינו אלו חסידים ואנשי מעשה (in jerus heißt es אשרי ילדותי שלא ביישת את וקנותי). Tadellose Fromme waren es, die sich von Jugend an nichts haben zu Schulden kommen lassen, sondern die Pflichten des Judenthums mit Skrupulosität erfüllt haben. Solche brauchten noch nicht Kenntniß des Gesetzes gehabt zu haben, sondern nur das zu befolgen, was die Gewohnheit oder die anderweitig fixirte Theorie als Norm aufgestellt hatte. (Vergl. Frankel, דרכי משנה p. 40 über die חסידים הראשונים).

Ein ganz Anderer war der סופר, der Gesetzkundige und Gesetzesausleger, identisch mit חכם, der sich mehr mit der Theorie oder mit der Conservirung der Traditionen beschäftigte. Diese Verschiedenheit zweier Klassen kommt bereits im ersten Makkabäerbuche vor (7, 12). Zu den mit gleißnerisch friedlichen Worten auftretenden Alkimos und Bakchides versammelte sich die Genossenschaft der Schriftgelehrten und der Assidäer und suchten Frieden von ihnen. *Καὶ συνήχθησαν πρὸς Ἄλκιμον . . . συναγωγὴ γραμματέων καὶ πρῶτοι δι Ἀσιδαῖοι ἦσαν ἐν υἱοῖς Ἰσραὴλ κ. τ. λ.* Schriftkundige und Fromme, סופרים und חסידים oder אנשי מעשה waren demnach nicht eins und dasselbe, sondern gingen neben einander. Nach diesem Vorausgeschickten ist man wohl berechtigt, in den Worten des José b. Joeser und des José b. Jochanan etwas mehr als eine Lieblingssentenz zu sehen. Sie scheinen vielmehr Pointen zu sein, die sie gegen einander kehrten. Der Erste

legte den Schwerpunkt auf die Thätigkeit des סופר, auf das Studium des Gesetzes, der Andere mehr auf ethische und religiöse Praxis auf den Assidäismus. Die scheinbar harmlosen Sprüche scheinen demnach der Beginn oder die Aeußerung eines Antagonismus zu sein, der sich später zur Häresis der Pharisäer und Essäer ausgebildet hat.

Allein, so höre ich von allen Seiten Widersprüche gegen diese Vermuthung erheben, demnach wäre José b. Joeser eine Art Gegner der חסידים gewesen, und gerade er wird doch ein Strengfrommer in der Priesterschaft oder unter den Priestern, חסיד שבכהונה, genannt? Auf diesen Widerspruch bin ich gefaßt, und gerade diese Annahme, die von vielen Seiten als historischer Kanon aufgestellt wurde, daß der José b. Joeser des ersten Synhedrialpaares ein Essäer gewesen sei, will ich eben erschüttern. Ich selbst war früher von dieser historischen Voraussetzung befangen, aber ich habe sie nach reiflicher Prüfung als Irrthum erkannt. Man betrachte zunächst die betreffende Stelle (Chagiga p. 18b.). Es werden dort zwei Zeugnisse aufgeführt, daß selbst die Kleider Solcher, welche einen höheren Grad levitischer Reinheit beachten, für die, welche einem noch höheren oder dem höchsten Grade angehören, als unrein gelten. Diese Zeugnisse sind hergenommen von José b. Joeser und Jochanan b. Gobgada. Der Letztere lebte zur Zeit der Tempelzerstörung und später. Soll nun der Erstere der alte José b. Joeser gewesen sein, so ist doch nicht gut damit zusammenzureimen, daß in der Zeit von mehr denn zwei Jahrhunderten kein Beispiel und kein Factum aufgefunden werden konnte, um diese Halacha zu belegen. Mußte man so hoch hinauf bis zum zweiten Jahrhundert ante greifen? Dieses Nebeneinanderstellen zweier Personen sieht vielmehr aus, als haben beide einer und derselben Zeit angehört. Man muß ohnehin zwei verschiedene José b. Joeser annehmen. Denn jener Tanaïte dieses Namens, welcher über drei halachische Punkte Zeugniß abgelegt hat in der Versammlung, welche nach der Amtsentsetzung Gamaliel's II. zusammengetreten war (Adojot VIII.): העיד יוסי בן יועזר (איש צרידה) וקרו ליה יוסי שרירא . . . , ich sage, dieser José kann unmöglich das Synhedrialhaupt oder Schulhaupt gewesen sein, das mehr als 200 Jahrhunderte vorher fungirt hat, wie Dr. Jacob Levi

bereits mit kritischem Blicke bemerkt hat (**Ozar Nechmad** p. 29). Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß sämmtliche halachische Zeugen in dem Zeugniß-Traktat (עדיות) zu dieser Zeit, bei der Opposition gegen den Patriarchen Gamaliel II. gelebt haben, wie Rapaport zuerst aufgestellt, nur nicht consequent durchgeführt hat (**Kerem Chemed** V. p. 176 fg.). Akabia b. Mahallel gehört ebenfalls dieser Zeit an, das hat Herr Derenburg plausibel gemacht (**Essai** Note). Wir kennen also einen José b. Joeser, als Zeitgenossen Gamaliel's II. und des ersten oder zweiten diasporischen Tanaïten-Kreises. Das Epitheton איש צרידה bei demselben in **Adojot** ist Zusatz eines Copisten. In dem Passus, wo José b. Joeser חסיד שבכהונה genannt wird, kommt nicht einmal dieses Epitheton vor, während dieses niemals fehlt, wo von dem alten José b. J. die Rede ist (in **babli Sabbat** p. 14, 15, in Jeruf. z. St. und in Parallst. **Pesachim**), mit Ausnahme der einen Stelle in **Chagiga**, wo sämmtliche Synhedrial-Paare aufgezählt werden, und also die Identität nicht zweifelhaft sein kann.

Der Kanon, daß José b. Joeser, der Aeltere, ein Essäer oder ein Chassid gewesen sei, ist also kritisch unhaltbar. Denn nicht dieser war חסיד שבכהונה, sondern der Jüngere, der Zeitgenosse des Jochanan b. Godgada und des genannten Tanaïten-Kreises. Der Aeltere hatte diesen Beinamen nicht, vielmehr reagirte er gegen die Einseitigkeit des חסידות, der Ultra-Frömmigkeit, deren Vertreter sein College José b. Jochanan gewesen zu sein scheint. Für die Dunkelheit, in der wir in Betreff der inneren Entwickelung herumtappen, dürfte dieser Anhaltspunkt einiges Licht gewähren. Wir sehen in der Makkabäerzeit die Schriftgelehrten und praktisch Frommen, die Chassidäer, neben einander hergehen. Wir gewahren in der späteren Zeit, daß sich die Gesetzeskundigen, die Pharisäer, über den „närrischen Frommen", חסיד שוטה, lustig machen und die jedenfalls chassidäischen Morgentäufer (טובלי שחרית) **ad absurdum** führen. Aus den zwei friedlich neben einander existirenden Klassen sind demnach zwei Sekten entstanden, wenn man diese gegenseitige Antipathie mit Josephus so bezeichnen will. Irgend einmal muß eine Art Schisma unter diesen beiden Klassen ausgebrochen sein. Die heterogenen Sentenzen José b. Joeser's und José b. Jochanan's lassen uns vermuthen, daß der Antagonismus zwischen den „Schriftkundigen"

und Assidäern, den סופרים und הסידים = ואנשי מעשה in ihre Zeit verlegt werden kann. Diese Combination erhält durch die zur selben Zeit ausgebrochene halachische Divergenz eine Stütze, diese Divergenz muß so tiefeingreifend gewesen sein, daß die Späteren den Verfall der Lehre daran geknüpft haben. Ich gestehe zu, daß dadurch die Natur und die Tragweite dieser halachischen Meinungsverschiedenheit nicht erklärt ist; aber sie dürfte durch das Hinwegräumen der Hindernisse aus dem kritischen Wege, welche die Lösung erschwert haben, eher erkannt werden. Außer Acht wollen wir nicht lassen, daß von dieser Zeit an אשכולות, d. h. Schulen genannt worden. Und wenn solche auch bis auf Mose hinaufgeführt werden, so ist es weiter nichts als jenes Bestreben, gewordene Zustände und Institute auch in das graue Alterthum zu versetzen. Lassen sich die späteren Thatsachen nicht leicht dadurch erklären, daß José b. Joeser und José b. Jochanan zwei divergirende Schulen gebildet haben, eine theoretische und eine praktisch-religiöse? Sie waren die ersten Häupter derselben. Bei Besetzung des Synhedrion konnten sie, weil jeder eine Partei hinter sich hatte, nicht übergangen werden, und so kamen gewissermaßen zwei Präsidenten an die Spitze, eine Abnormität, die sonst schwer zu erklären ist. Dieser Dualismus hat eine ungefähre Analogie an den zwei Hohenpriestern zur Zeit David's, von den beiden Familien Eleasar und Itamar, von denen keine übergangen werden konnte. Das Alles kann, wie gesagt, nur vermuthungsweise ausgesprochen werden. Weitere Forschungen können es zur Gewißheit erheben oder umstoßen.

Die Einheit des Judenthums innerhalb der heutigen religiösen Anarchie.

Erster Artikel.

Unsere Zeit hat weder Neigung, noch Muße zu theologischen Controversen und metaphysischen Spekulationen. Im Schaffen einer neuen Weltordnung begriffen, die sich auf der Grundlage positiver Wissenschaft und Arbeit aufbaut, überläßt sie die Befriedigung neuer religiöser oder idealer Bedürfnisse, die sich im Ganzen oder Großen noch nicht gebieterisch geltend machen, einer mehr oder weniger fernen Zukunft, die aus den neuen festgewordenen Zuständen auch ein neues gemeinschaftliches Lebensbewußtsein hervorbringen muß. Bis dahin hat Jeder für seinen religiösen Hausbedarf selbst zu sorgen. Hat er das Bedürfniß eines gemeinsamen Cultus, einer religiösen Gemeinschaft, so muß er eben mit dem Ueberkommenen fürlieb nehmen. Wie er sich denselben bei der herrschenden Anarchie in dogmatischen Dingen praktisch zurecht legt, das ist wiederum seine individuelle Angelegenheit. Allgemeine Vorschriften lassen sich in dieser Beziehung nicht geben. Heute, wo die bereits erworbenen Resultate der Wissenschaft die alte Welt- und Lebensanschauung untergraben haben, während die neue erst im Werden begriffen ist, müssen religiöse Reformations-Bestrebungen nothwendig scheitern. Ein Luther würde heute auch kein Gehör finden.

Was speciell das Judenthum betrifft, so reichen seine religiösen Traditionen hinauf bis zur Schöpfung. Darin unterscheidet es sich übrigens nicht von den Traditionen der Arier. Aber die Schöpfung dieser letztern Völker war nur eine Naturschöpfung, und ihr Schöpfer blieb stets in der Natur versunken, während das schöpferische Wesen des Judenthums Natur und Menschheit umfaßt, in die human-sociale Sphäre eingreift. Erst das Judenthum hat auch der Geschichte der Menschheit das göttliche Einheitsbewußtsein als Basis gegeben und ihr prophetisch das

höchste Ziel ihrer Bahn vorgezeichnet. Erst die Juden haben auch den übrigen Culturvölkern dieses Einheitsbewußtsein vermacht.

So lange jenes höchste Ziel den Geschichtsvölkern, die ihre human-religiösen Anschauungen dem Judenthum verdanken, so wie den Juden selbst noch in mystischer Form einer idealen Persönlichkeit vorschwebte, unter deren Herrschaft die ganze Menschheit vereinigt werden sollte, blieb die messianische Geschichtsreligion ein bloßer Autoritätsglaube, welchem gegenüber die Menschheit sich nur passiv verhalten konnte. In dem Maaße, wie die moderne Wissenschaft und Arbeit das allgemeine Lebensbewußtsein umgestalten, schwindet der Autoritätsglaube, verwandelt sich die Form des persönlichen Messias in jene einer messianischen Epoche, in welcher die Culturvölker sich selbst beherrschen und vereinigen; was passiv erwartet und geglaubt wurde, wird aktiv und selbstbewußt erstrebt. — Aber erst wenn dieses Streben eine gewisse Befriedigung erreicht hat, kann von einer wirklichen messianischen Epoche die Rede sein, in welcher bekanntlich der altjüdische Glaube selbst, kraft seines ächt prophetischen Geistes, die Gesetze und Riten nicht mehr für verbindlich erachtet.

Aus dem Gesagten erhellt, auch ohne daß wir uns hier schon auf andere, der Wissenschaft entnommenen Gründe einzulassen brauchen, und ohne uns vom Boden der altjüdischen Tradition zu entfernen, daß die politisch-humanitäre Reform der religiösen vorhergehen muß, und daß der wahre Grund der heute herrschenden religiösen Anarchie in dem Uebergangsprozesse aus der alten in die moderne Gesellschaft zu suchen ist.

Die gesetzliche Religions- und Gewissensfreiheit ist nur die Sanktion der vorhandenen religiösen und philosophischen Anarchie. In dieser Beziehung kann das Judenthum und will es keine Ausnahmestellung in Anspruch nehmen. Aber die Einheit des Judenthums kann aufrecht erhalten werden, ohne der Religions- und Gewissensfreiheit entgegen zu treten, in Folge des wesentlichen Charakters, durch welchen es sich von allen andern modernen Religionen unterscheidet.

Zu diesem Zwecke wollen wir den religiös-philosophischen Kern, den ganzen historischen Prozeß der Völker, welche die heutige civilisirte Welt bilden, etwas näher ins Auge fassen.

Zwei große Weltepochen bezeichnen bis heute den Entwicklungsprozeß der historischen Menschheit, die Epoche des naiven, anthropomorphistischen, und jene des reflektirten, metaphysischen Glaubens. Bis zur Blüthezeit der antiken Welt war der erstere vorherrschend; die vielen Naturgötter der Völker arischer Race, wurden in menschlicher Weise vorgestellt. „Auch die Thora offenbart sich in menschlicher Sprache."

Erst als die alten Völker und Menschen über ihr eignes Wesen zu reflektiren anfingen, geistiger wurden, haben auch die bis dahin mit bloßen menschlichen Leidenschaften vorgestellten höhern Wesen einen geistigen Charakter angenommen; aber immer blieben sie formell dem Geisteszustande der Menschen angepaßt: auch die Vernunftwesen entsprachen und entsprechen stets dem Geisteszustande ihrer Verehrer. Je nach diesem ihrem eignen psychologischen Zustande waren auch ihre Ideale, sei es phantastisch, mystisch, abstrakt, concret, speculativ oder rationell. Erst die moderne Wissenschaft hat das, alles Endliche beherrschende Wesen unpersönlich als Gesetz aufgefaßt. Das moderne Ideal, sowohl der Natur, wie Geschichte, sowohl des kosmischen und organischen, wie sozialen Lebens, ist das Gesetz, welches alles Phänomenale, die ganze Erscheinungswelt beherrscht, und welches durch die Beobachtung und Analyse der Phänomene selbst erkannt wird. So verwandelt sich durch die Wissenschaft das subjektive Ideal in ein objektives, hört aber eben damit auf, das menschliche Gemüth zu befriedigen, sofern dieses der Ausdruck des Individuums ist. Es befriedigt nur den Geist, das universelle Wesen des Menschen, welches sich in seinem unpersönlichen, universellen Ideale abspiegelt; in dem allgemeinen Gesetze aller und jeder Phänomene erkennt der Mensch sein eigenes geistiges Wesen; in der objektiven Unendlichkeit seines Ideals findet er seine eigne Unendlichkeit wieder.

Ist das aber das letzte Wort der modernen philosophischen Weltanschauung, so ist es nur das erste des modernen praktischen Lebens und Handels. Das Gesetzliche, das Ideale, welches die moderne Philosophie aus der modernen Wissenschaft gezogen hat, ist in der Gesellschaft, im praktischen Leben und Thun der Menschheit, bis jetzt nicht verwirklicht, fängt erst jetzt an, mit der Anwendung der Resultate der Wissenschaft auf die sozialen Zustände

verwirklicht zu werden. Erst wenn es darin wirkliche Gestalt angenommen, kann es auch wieder das menschliche Gemüth, das wirkliche Individuum befriedigen. Wie sich aber in dieser dritten, verwirklichten messianischen Epoche der Cultus des Ideals gestalten wird, das müssen und dürfen wir getrost der Zukunft überlassen.

Das Charakteristische des Judenthums ist, wie wir oben gesehen haben, daß es prophetisch der geschichtlichen Menschheit das höchste Ziel ihrer Bahn vorgezeichnet hat. In unserer weiteren Ausführung hat sich herausgestellt, daß dieses Ziel die Verwirklichung des universellen Gesetzes im menschlichen, geheiligten Leben ist, und daß die religiöse Befriedigung des menschlichen Gemüthes erst aus der Verwirklichung des Gesetzes hervorgehen kann. Das Judenthum aber ist die einzige antike und moderne Religion, welche von vorn herein, den individuellen Glauben vom sozialen Gesetz nicht trennt. Wenn auch seine Weltanschauung in formaler Beziehung noch mit den Mängeln des unwissenschaftlichen Welt- und Gottesbewußtseins behaftet war, so war und blieb es doch stets durch die unzertrennliche Einheit am Gesetz und Glauben ein eigenthümliches religiöses Gemeinwesen. Sein Glaube setzt das Gesetz voraus; seine Religion hat zur Basis eine organisirte Gesellschaft und einen wirklichen gemeinsamen Boden, das heilige Land. Der jüdische Glaube, der ohne Rest im jüdischen Gesetz aufgeht, hat ohne dieses Letztere, isolirt, für sich allein, keine selbstständige Existenz. Glaube und Gesetz haben sich innerhalb des Judenthums nie von einander geschieden. Allerdings ist mit dem Verfalle und der schließlichen Auflösung des jüdischen Staates eine solche Scheidung vor sich gegangen. Aber diese Scheidung war eben auch die Ausscheidung der reinen Glaubenssekte aus dem Judenthume; es selbst wurde durch diesen Zersetzungsprozeß im Ganzen nicht alterirt. Wenn auch nach der Vertreibung aus dem Lande der Väter, in einem fast zweitausendjährigen Exil, ein Theil des jüdischen Gesetzes keine Anwendung mehr finden konnte, so blieb doch ein anderer übrig, der auch in der Zerstreuung in allen Ländern ausgeübt werden konnte und ausgeübt wurde. Aber selbst der hier nicht ausführbare Theil des Gesetzes, weit entfernt, vernachlässigt zu werden, bildete in Verbindung mit dem ausführbaren den Gegen-

stand religiöser Studien. Der theoretische Kern des Judenthums blieb so, gleich dem praktischen Cultus, nach wie vor keine bloße Glaubenslehre, sondern Gesetzeslehre. Seine ganze religiöse Andacht concentrirte sich auf das Gesetzesstudium. Der wesentlichste Theil der jüdischen Andacht bestand zu allen Zeiten in diesem Studium, so wie in der Lektüre nationaler Geschichten und Traditionen, welche in Bibel, Talmud und Midraschim aufbewahrt sind.

Nur, wie gesagt, eine Sekte, die eben damit vom Judenthum abfiel, stellte den Glauben höher, als das Gesetz. Als sich diese neue Glaubenssekte bildete, hatte sie keineswegs ein vom jüdischen Glauben unterschiedenes Glaubensbekenntniß. Die charakteristische Differenz zwischen Judenthum und Christenthum ist auch bis heute noch keine Glaubensdifferenz, sondern besteht darin, daß die Christen, (die Rechtgläubigen), die ja noch heute den ganzen Bibelglauben mit den Juden theilen, das jüdische Gesetz als etwas Unwesentliches verwerfen. Diese Verschiedenheit in der Auffassung des Gesetzes unterscheidet selbst da noch die beiden Religionen, wo auch jede Spur von reiner Glaubensdifferenz verschwunden ist. Man muß in der That von allem Faktischen und Historischen abstrahiren, jeden Sinn für das Reale und dessen Beobachtung verloren haben, um z. B. anzunehmen, daß ein rationalistischer Christ, ein reiner Christ, der aber das jüdische Gesetz verwirft, deßhalb aufhöre Christ zu sein und Jude werde, oder daß ein moderner Gesetzes-verachtender Jude, der mit jenem rationalistischen Christen vollkommen übereinstimmt, nichts desto weniger noch Jude sei, eine Illusion, die, wenn er sie sich selbst noch machen könnte, jedenfalls sehr bald bei seinen Nachkommen verschwinden würde, wie die Erfahrung bereits zur Genüge gezeigt hat.

Heß.

Recensionen.

J. K. Cheyne Notes and Criticisms on the Hebrew text of Isaiah, London 1868, Macmillan and Co. 8, IX, 42. (Noten und kritische Untersuchungen über den hebr. Text Jesaias'.)

Es ist eine erfreuliche Erscheinung, daß die stockorthodoxe Oxforder Theologie (und dieser Schule gehört der Verf. an) die Augen zum Licht erhebt und an dem dichten Nebel der typologischen, kirchlichen Auslegung der alttestamentlichen heiligen Schriften keinen Gefallen mehr findet. Die englische Theologie, die noch immer unter dem Banne der Episkopalverfassung steht, ist die am meisten zurückgebliebene und steht fast mit der katholischen auf einer Stufe. Ihr gilt das alte Testament noch immer als ein bloßer beziehungsreicher, aber unvollkommener Vorläufer des neuen Testaments. Besonders ist Jesaia's Feuersprache in ihren Augen weiter nichts als eine fortlaufende mehr oder weniger verhüllte Weissagung auf Jesus und die Kirche. Der Verf. hat es gewagt, diese ausgefahrene Straße, an deren Ende reiche Pfründen zu erwarten sind, zu verlassen und einen eigenen Weg einzuschlagen. Er wollte, wie er Eingangs angiebt, „einen geringen Beitrag zu einem mehr wissenschaftlichen Studium des alten Testaments liefern". Er achtete „die Unabhängigkeit oder die Befreiung von Autorität noch höher als die Resultate", die er zu Stande gebracht haben sollte. **Mr. Cheyne** hat sich bei der Bearbeitung des Jesaias zum Ziele gesetzt, „nichts aus zweiter Hand zu nehmen und Niemanden Meister zu nennen", mit einem Worte eine unabhängige, voraussetzungslose Exegese anzubahnen.

Er giebt aber nicht einen vollständigen, fortlaufenden Commentar zu Jesaias, sondern bloß die Erklärung einer Auswahl von Versen und Wörtern, die er selbstständig und richtig gefunden zu haben glaubte. Was er eigentlich mit einer, den deutschen Exegeten jedenfalls sonderbar klingenden Unterscheidung sagen wollte, ist Rec. unklar geblieben. „Das alte Testament ist zugleich literarisch und theologisch und verlangt vom Ausleger die

verschiedenste Begabung und Talent. Solche Eigenschaften sind vielleicht selten vereint zu finden. Wir müssen daher die Arbeit theilen und eine Unterscheidung der Fähigkeiten anerkennen. Die Consequenzen der Vernachlässigung einer solchen Unterscheidung sind sehr unangenehm empfunden worden." Meint Herr Cheyne damit, daß die alttestamentliche Literatur eine zwiefache Behandlung, eine streng philologische und eine theologische, zuläßt, so können wir seinen Standpunkt nicht theilen. Die Wahrheit ist nur eine, und die Ergebnisse einer gewissenhaften philologischen Klärung der Bibel, sei es textkritisch oder exegetisch, muß die Theologie eben so muthig acceptiren wie die Resultate der Naturwissenschaften, sonst ist es mit der wissenschaftlichen Exegese, mit der Sicherheit der Forschung nicht weit her. Verf. hat sich die rein philologische Seite der Erklärung gewisser Verse und Wörter zur Aufgabe gestellt.

Als besondere Hilfsmittel, die Verf. zu Gebote standen, nennt er Saadia's arabische Uebersetzung und die ebenfalls arabisch geschriebenen Lexica des Karäers David Ibn-Abraham Alfâßi (welche Pinsker und Neubauer zugänglich gemacht haben) und des Rabbaniten Ibn-G'anach, die sich sämmtlich in der Bodleyana befinden und ihm daher zugänglich waren. Aus David Alfâßi's Wortsammlung giebt Verf. einige die Exegese betreffende Auszüge, die nicht von besonderem Werthe sind. Im Folgenden sollen lediglich diejenigen Verse besprochen werden, deren Schwierigkeit Verf. glücklich gelöst hat und diejenigen, die er hätte lösen können. Für Zweifelhafte, die noch immer allen Versuchen und Manipulationen trotzig Widerstand leisten, können diese Blätter keinen Raum bieten.

Gleich im Anfang verwirft Verf. die schöne Erklärung Saadia's des Schlußsatzes כמהפכת זרים (1, 7) mit כהכף אלסיל „wie die Zerstörung durch Wasserfluthen": זרים = זָרֵם, und bleibt bei der hergebrachten Erklärung: „als wenn Fremde es zerstört hätten". Indessen will man nicht auch hier lesen כמהפכת סרים, so giebt Saadia's Erläuterung noch den besten Sinn, da auch Verf. zugiebt, daß das Verbum הפך „umkehren", „zerstören" auch von Wasser-Katastrophen gebraucht wird.

Das Wort סחיך im Gegensatz zu גבורתך (3, 25) erklärt Verf. entschieden falsch durch „Großgewachsene", „Gestreckte" (von סחה).

Es bedeutet meistens Leute von abhängiger Stellung, von Unselbstständigkeit und Schwäche. Wie will man sich sonst den Vers Jes. 41, 14 תולעת יעקב מתי ישראל erklären? In den Versen כל עיר מתים והנשים והטף sind unter מְתִים ebenfalls diejenigen Personen zu verstehen, die nicht in den Krieg gezogen sind, gleich Frauen und Kindern. Wenn man eine im Arabischen erhaltene Wurzel heranziehen will, so würde das Verbum מתּ passen, das ein Verwandschafts- und Zugehörigkeits-Verhältniß bedeutet. מַאתֵּה Pl. מַוַּאתּ „Verwandtschaft", „Verwandte". Man denke an מתי אהלי (Hiob 31, 31 und מתי סודי 19, 19), d. h. doch wohl die zu einem Hause, einer Familie Gehörigen, die vom Familienhaupt abhängigen Leute, Hilflose, Greise und Knaben, auch Sklaven; der Gegensatz davon sind Männer, Selbstständige, Krieger. מתי מספר bedeutet demnach Gefolgschaft von geringer Zahl. Kann man an unserer Stelle in Jes. בחֶרֶב nicht nehmen gleich בחֹרֶב (Threni 5, 9) מפני חֶרֶב המדבר „Dürre und Verwüstung", also „Deine schwachen, in der Stadt zurückgebliebenen Leute werden durch Verwüstung fallen und Deine Tapfern (Tapferkeit abst. pro concr.) durch Krieg"? Der Vers Ps. 17 ממתים מידך muß ohnehin ganz anders ausgelegt werden.

Verf. geht auf den Vers הנה העלמה הרה (7, 14) ein, in dem die christliche Theologie ihre Orgien gefeiert hat. Nun, die Almah, welche achtzehn Jahrhunderte ihren Spuk getrieben hat, muß doch endlich einmal zu Ruhe gebracht werden. Verf. führt die bisher zwiefach angewendete Etymologie des Wortes an, von עלם „verhüllen" und vom arabischen עֹלם (Ghalam) „lüstern, für den Coitus reif sein", und bleibt bei der, den Virginatas immaculata so bequemen Erklärung „Jungfrau" stehen. Meine Erklärung wird die besonnenen Theologen Anfangs frappiren, aber bei reiflicher Ueberlegung werden sie sich mit ihr befreunden und diese unsaubere Typologie endlich fahren lassen. העלמה bedeutet hier eine Sklavin. Mit demjenigen verständigen Hebraisten, der nicht sofort die Richtigkeit dieser Interpretation einsieht, ist nicht zu streiten. Wenn im Hohenliede neben 60 Königinnen, 80 Kebsen noch vorkommen עלמות אין מספר (6, 8), so sind das Sklavinnen ohne Zahl. Oder wenn in demselben Liede die liebesglühende Hirtin die Anziehungskraft

ihres Herzenskönigs schildern will und den Zug anbringt: על כן עלמות אהבוך, so heißt das: „darum lieben Sklavinnen Dich“ und sprechen: „Wir wollen Dir nacheilen“. Keusche Mädchen oder Frauen kann sie nicht gemeint haben. — Unter den vier Wegen, die dem Spruchdichter unbekannt waren, war auch: דרך גבר בעלמה (31, 19) der Weg des Mannes bei der Sklavin, von der man nicht weiß und nicht glaubt, wer ihr Beschwängerer war. Ebenso ist der עלם (in Samuel I. 20, 22) gleich dem in demselben Kapitel damit abwechselnden נער der begleitende Sklave. Daran ist nun gar nicht zu zweifeln. Auch die in Psalm (68, 26) aufgeführten עלמות תיפפות können ganz gut Tambourin schlagende Sklavinnen sein. Allerdings bedeutet עלמה auch Mädchen und zwar ein heirathsfähiges Mädchen, aber nur im Sinne von נערה, bei welcher, wenn sie zugleich Jungfrau sein soll, der Zusatz בתולה nicht fehlen darf.

Bedeutet nun הנה העלמה הרה Sklavin, so bedeutet העלמה mit dem Artikel nicht die Sklavin, sondern eine, die erste beste Sklavin. Geschulten Hebraisten braucht es nicht bewiesen zu werden, daß bei Gattungsnamen oder bei häufig vorkommenden Erscheinungen im Hebräischen der Artikel auch ohne individuelle Determination gebraucht wird. ואיש ואביו ילכו אל הנערה (Amos 2, 7) heißt: Der Sohn und der Vater gehen zu einer Sklavin, wie הנער ein Sklave, הפלים ein Flüchtling bedeutet. Nur auf diese Weise kann der schon achtzehn Jahrhunderte gemißhandelte Jesaianische Vers ohne Zwang erklärt werden. Er kündet ein Wunder an, daß die erste beste Sklavin ihren Sohn, mit dem sie schwanger geht, und den sie gebären wird, Immanuel, „Gott mit uns“, nennen wird. Die stumpfe Sklavin, die keinen Sinn für die öffentliche Angelegenheit, für die Gefahr des Landes hat, wird, gewissermaßen von oben erweckt, ihrem neugeborenen Sohne einen bedeutungsvollen Namen geben. Das war das Wunderzeichen, das der Prophet dem ungläubigen König Achas gegeben hat. Nicht das Gebären sollte ein Wunder anzeigen, sondern die Namengebung Immanuel von einer Sklavin. Nach dieser Auseinandersetzung kann die Etymologie des Wortes עָלַם und עלמה nur vom arabischen Stamm عَلَم abgeleitet werden.

Im Vers 9, 4 כי כל סאן סאן ברעש ושמלה מגולגלה בדמים bleibt

Herr Cheyne mit Recht bei der Erklärung von „Schuh“ für סאנא = סאן ſtehen; allein es giebt noch immer keinen guten Sinn, wenn man mit Verf. ברעש im „Schlachtgetümmel“ „in the noise of the battle“ überſetzt. Da Verf. mit Recht bei Jeſ. auf den feinen Bau des Parallelismus achtet, ſo hätte es ihm nicht entgehen ſollen, daß ברעש entſprechen muß dem Worte בדמים im zweiten Hemiſtich, und דמים größtentheils „vergoſſenes Blut“ Blutſchuld, „Mord“ bedeutet. Da fügt ſich die Ueberſetzung des Targum ב ר ש ע für ברעש = Matatheſis בְּרָשַׁע ſehr gut ein. „Jeder Schuh ſchreitet in Schlechtigkeit und jedes Gewand iſt in unſchuldiges Blut gewälzt, darum wird es zum Brande, zum Feuerfraß dienen.“ In der Erläuterung des Verbum חנף und des Nomen חָנֵף (S. 13), welche Verf. mit dem arabiſchen 'Hanifa in Verbindung bringt, kann ich ihm nicht folgen. Es bleibt noch dunkel.

Zu V. 9, 18 modelt Verf. an dem monſtröſen, ich möchte faſt ſagen unmöglichen Worte נעתם ארץ, wo der Syrer ſchon das Richtige giebt זעת ארעא, d. h. נע תגע ארץ. Eben ſo vergebliche Mühe giebt er ſich, die Bedeutung von בעים רוחו (11, 15) zu erörtern, da Luzzato's Diorthoſe רוחו בְּעָצָם unwiderſtehlich iſt.

Zu 18, 1 ארץ צלצל כנפים. Es kann auch nicht zweifelhaft ſein, daß צלצל „Schiff“ bedeutet, wie es die LXX und das Targum hier und zu Hiob צלצל רנים (40, 31) wiedergeben. Die ganze Pointe des Capitel liegt darin, daß das Land Siffreich iſt, Boten zu Meere ſendet. Dieſe „leichten Boten“ „die Boote“, mögen die Botſchaft bringen, die in dieſem Capitel halb änigmatiſch angedeutet wird. Wegen der Etymologie des Wortes braucht man nicht verlegen zu ſein, da das Verbum צלל ſo vielfache Handhaben dafür bietet.

Zu V. 28, 10 ſcheint Verf. das Richtige getroffen zu haben, daß צו לצו neben קו לקו nur als eine dialektiſche oder vulgäre Ausſprache für קו zu nehmen iſt. Man vergl. Regg. I. 6, 34 קלעים neben צלעים. Das hebräiſche צ permutirt bekanntlich im aramäiſchen Dialekt regelmäßig mit ע, das doch urſprünglich dem K-Laut ähnlicher war, als dem S-Laut. Vergl. ארקא = ארעא = ארץ.

Zu 29, 1 הוי אריאל אריאל קריה וכו' kann das Wort nichts anderes bedeuten als הראל im Ez. 43, 14—16, הראל neben

אראל „Gottes Berg" und zwar für Zion = קרית חנה דוד und für den (in Ez.) höchste Lage des Altars, der einem Berge gleich geachtet wurde. Der Sinn des Verses ist einfach: „O, Gottes Berg . . . Stadt, die David bewohnt, füget Jahr zu Jahr, Feste werden Kreisen, ich werde Ariel, (den Gottes Berg) bedrängen, es wird Klage entstehen, dann wird es mir einem Gottes Berg gleich sein" (durch Strafen und Prüfung). — Dagegen stimme ich Verfasser völlig bei, daß V. 33, 7 אראלם צעקו חוצה Parall. zu מלאכי שלום „Helden" oder „Fürsten" bedeuten = שני אריאל מואב.

Zu 59, 10 באשמנים כמתים läßt auch Verfasser die Dunkelheit bestehen. Will man אשמנים als „Kräftige" ansehen, so könnte man כל שמן, כל איש חיל (Jud. 3, 29) als Beleg anführen, aber die Form bleibt noch immer abnorm. Ich möchte den Hebraisten eine Vermuthung zur Beurtheilung vorlegen. אשמן heißt bekanntlich bei den polytheistischen Semiten Aeskulap. Heißen vielleicht davon אשמנים die „Gesunden"?

Große Ausbeute liefern demnach die **Notes and Criticisms** keineswegen weder für die Exegese, noch für die Lexicographie. So lange die hebräische oder biblische Philologie sich nicht von der Sucht frei machen wird, für ἅπαξλέγομενα oder seltene Wörter irgend ein beliebiges arabisches Wort herbeizuziehen und es **bon gré malgré** dem Hebräischen aufzuzwingen, werden die zwei Zweige des Hebraismus keinen Fortschritt machen. Die Lexicographen stecken noch immer in Gesenius' unwissenschaftlicher Methode, und Fürst's Lexicon hat die Schäden, statt zu heilen, durch oberflächliche Sprachvergleichung noch verschlimmert. Man kann dreist behaupten, daß die Bibelexegese und die hebr. Lexicographie noch in ihren Anfängen sind.

Analekten.

Die Religiosität ist auf dem Wege, Mode zu werden. Frankreich, das zuerst den Ton des Unglaubens, des, lauten oder stillen Spottes gegen alles Religiöse angegeben hat, beschäftigt sich gegenwärtig viel, vielleicht schon zu viel mit Religion. Das Weltblatt **Revue de deux mondes**, dieser feine Barometer für die Witterung in den höhern französischen Gesellschaftsregionen, sie enthält fast in jeder vierzehntägigen Lieferung einen ausführlichen, und was sich von selbst versteht, graziös geschriebenen Artikel über diese oder jene Seite des religiösen Lebens und Denkens. **Mr. Buloz** täuscht sich nicht und langweilt seine Leser nicht gerne. Er muß also wissen, daß die sonst verachtete Region, wenn auch noch nicht ein Zugstück bildet, doch in den Bureaus der tonangebenden Staatsmänner und Denker und in den Boudoirs gebildeter Damen, überhaupt bei den Sommitäten der Gesellschaft Gnade findet. In dem sonst so leichtlebigen Frankreich beschäftigt man sich gegenwärtig vielleicht mehr mit religiösen Fragen als in dem ernsten Deutschland, das man früher das Vaterland der Theologie und Philosophie genannt hat. Renan's Leben Jesu ist nicht die Ursache dieser Richtung der Geister, sondern eins der Symptome.

Im zweiten Octoberheft 1868 enthält die „**Revue**" einen Artikel: Die religiöse Krisis des neunzehnten Jahrhunderts, gewissermaßen den zweiten Leitartikel nach dem: „Deutschen Krieg von 1866." Der Verfasser, der in Religionsgeschichte bewährte Etienne Vacherot, zeigt einen Rundblick über die religiösen Stimmungen in der civilisirten Welt Europa's und Amerika's und constatirt daraus Thatsachen, die dem Judenthume, das er zwar wenig berücksichtigt, schmeichelhaft sein können. Herr Vacherot kann die Ahnung nicht unterdrücken, daß das Christenthum gegenwärtig in das Stadium getreten ist, in dem das Heidenthum am Vorabend seines Unterganges stand. Die Kaiser erließen harte, grausame Edikte gegen die Verächter des officiellen Cultus, die Staatsanwälte zogen die Uebertreter zur

Rechenschaft, die Richter verurtheilten die Angeklagten zu schweren Strafen, und die Sophisten vertheidigten mit dem ganzen Aufwande griechischer und römischer Beredsamkeit die Gottheiten und ihren Dienst. Und doch wurden die Tempel immer leerer, sagten sich die höheren Gesellschaftskreise in zunehmender Progression los von Jupiter, und der alte Glaube fand nur noch in den untern Volksschichten, in den Landstädten und auf den Dörfern, unter den **Pagani**, eine Zuflucht. Die öffentliche Meinung, welche allein die Geschichte macht, hatte die officielle Religion aufgegeben, so konnte sie sich trotz der prachtvollen Tempel, der Priesterschaaren, der Sophisten und der Strafgesetze nicht mehr halten. Sie wurde zum Gespötte. — Herr Vacherot stellt eine ungefähre Statistik der verschiedenen Religionsformen auf dem ganzen Erdkreise auf.

Die größte Zahl der Bekenner hat der Buddhismus, die geringste das Judenthum in folgenden Reihen.

Buddhismus	170	Millionen.
Katholische Kirche	139	„
Fetischismus, Sabeismus, Chamanismus und andere urwüchsige Kulte	107	„
Der Islam mit seinen Zweigen	96	„
Die griechische Kirche mit ihren Zweigen .	62	„
Bramanenthum	60	„
Der Protestantismus mit seinen Sekten .	59	„
Die Religionen des Zoroaster, Confucius und Saïnto	40	„
Judenthum	4	„

Herr Vacherot macht aber dabei die richtige Bemerkung, daß die großen Massen der versteinerten Völker und Religionen nicht zählen, und daß ein kleiner Heerd tiefer Ueberzeugung die Centralsonne bildet, um welche diese trägen Massen mit der unwiderstehlichen Nothwendigkeit der Attraktionskraft gravitiren.

Er und seine Gesinnungsgenossen halten noch immer das Christenthum für diese Centralsonne, die nicht aus einer gasigen Atmosphäre bestehe. Sie haben ein neues Wort dafür gefunden: Das liberale Christenthum mit dem ewigen Evangelium. Die Hunt, Bordas-Dümolin, Renan, Fontanès, Reville, Channing, Parker, Strauß glauben wie einst die

Plutarchs, die Plotins, die Libanius, die ganze Schule der Neuplatriker, weil sie eine Formel gefunden haben, welche den Glauben und den Unglauben als These und Antithese in einem höheren Begriffe vereinigt, so ist das Christenthum gerettet. „Das letzte Wort des liberalen Christenthums ist," wie es Herr Vacherot energisch condensirt: „Man kann Christ bleiben ohne an das Dogma, noch selbst an die evangelische Geschichte zu glauben". Aber er hat selbst Bedenken gegen diese Formel. „Aber ist dieses so verwandelte Christenthum noch eine Religion? Wenn man vom Christenthume seine ganze Theologie abscheidet, um es auf die evangelische Tradition zu reduciren, und wenn man von dieser Tradition selbst die Geschichte des Lebens und der Person Jesu unterdrückt hat, was bleibt noch, wenn nicht eine reine Morallehre oder vielmehr ein Geist, ein moralisches Gefühl?" — Welches Wort wird das Judenthum bei diesem beginnenden oder schon halb vollzogenen Verfall sprechen? Das Judenthum, das nicht erst mühsam eine Formel zu suchen braucht, um sich selbst zu begreifen, sich in sich selbst zurecht zu finden, ohne seine Urkunden, sein Bekenntniß, seine Vergangenheit und seine Zukunft verläugnen zu müssen? Es darf sich nicht von der verschwindend geringen Ziffer seiner Bekenner abschrecken lassen, sein Programm für die Zukunft aufzustellen. Die Wahrheit ist selten bei der Majorität.

Dr. Richard Avenarius hat soeben eine Monographie über Spinoza veröffentlicht, welche die wachsende Theilnahme für den König der modernen Metaphysik von jüdischem Geblüte bekundet. Die Schrift beschäftigt sich hauptsächlich mit „den beiden ersten Phasen des spinozistischen Phantheismus und dem Verhältniß der zweiten zur dritten Phase" (Leipzig, Eduard Avenarius 1868), was uns für den Augenblick weniger interessirt. Die Monographie enthält auch einen Anhang: Ueber Reihenfolge und Abfassungszeit der ältern Schriften Spinoza's. In diesem weist der Verfasser überzeugend nach, (S. 85 fg.), daß der erst jüngst veröffentlichte Traktat: **„de intellectus emendatione"** kurz vor dem theologisch-politischen Traktat verfaßt wurde. Jener sei kurz vor Spinoza's Ausstoßung aus der portugisischen Gemeinde und dieser nach diesem Akt und in der vollen Gemüthsbewegung über die vermeintlich erlittene

Kränkung geschrieben worden. „Dort spricht das Vertrauen der jugendlichen und die freudige Ruhe des künftigen Weisen, hier der Zorn und lang anhaltende Groll des schwer verletzten Forschers." Dieses Urtheil stimmt mit dem überein, was Graetz in dem X. Band der Geschichte über Spinoza's theologisch-politischen Traktat sagt: unter dem Eindruck seiner leidenschaftlichen Erregtheit gegen Juden und Judenthum ist derselbe ausgearbeitet worden. Der Philosoph, welcher die Unterdrückung der Affekte als höchste Aufgabe hinstellte, hat sich von ihnen beherrschen lassen. Auch in einem andern Punkte trifft Avenarius mit Graetz zusammen, daß Spinoza's Apologie im theologisch-politischen Traktat enthalten sei. Zum Schluß stellt Avenarius das Ergebniß seiner Untersuchung im Anhange folgendermaßen zusammen. Spinoza's Schriften der ersten und zweiten Phase sind chronologisch zu ordnen:

Die Dialoge ca. 1651 oder spätestens Anfang 1652.

Tractatus de Deo et homine 1654 bis Anfang 1655.

Tractatus de intellectus emendatione, Ende 1655 bis Mitte 1656.

(Darauf die Bannung oder der **Cherem** 6. Ab = 27. Juli 1656, nicht 6. August).

(Apologie Ende 1656).

Tractatus theologico-politicus 1657 bis Anfang 1661.

Monatschronik.

In Folge des neuen englischen Wahlgesetzes sind in das Unterhaus sechs jüdische Deputirte gewählt worden — und Rothschild ist durchgefallen — ein sehr bedeutsames Zeichen der Zeit. Ein englisches Parlamentsmitglied sein, ist ganz etwas anderes denn als Deputirter der continentalen Budgetsbewilligungs-Stimmmaschinen gewählt zu werden. Es ist noch fast mehr als ehemals ein römischer Senator, es ist eine Art Souveränität.

Der neugewählte Präsident der amerikanischen Staaten, General Grant, hat es für nöthig gefunden, sich auf Interpellation der Presse wegen einer Depesche zu rechtfertigen, die er während des Krieges in scheinbar judenfeindlichem Tone erlassen hatte. Er erklärte offenherzig, daß jene Depesche eine Uebereilung gewesen sei, und daß er keinerlei Antipathie gegen irgend eine Race oder ein Religionsbekenntniß hege.

In Pest tagt in diesem Monate ein jüdischer Congreß, der auf der breitesten Basis der Autonomie die inneren Angelegenheiten der ungarischen Gemeinden regeln soll. Der Cultusminister erklärte, daß sich die Regierung von jeder Einmischung fernhalten wolle. Es ist der Wunsch aller theilnehmenden Israeliten, welche ihre Augen auf dieses in der bisherigen Geschichte der Juden in der Zerstreuung beispiellose jüdische Parlament gerichtet halten, daß die Deputirten ihre schwierige Mission mit Takt und Mäßigung erfüllen mögen.

Der neue Minister des Innern in Rumänien, Cogalnitchano, welcher in Folge des Sturzes des judenfeindlichen Ministers Bratiano das Portefeuille erhalten hat, hat ein Circular an die Präfekten erlassen, worin er betonte, daß die Regierung entschlossen ist, nachdrücklich alle Einwohner des Landes ohne Unterschied des Cultus zu schützen. Zu einem Israeliten sagte Cogalnitchano: „Sie kennen meine guten Gesinnungen für Alles, was die israelitische Frage betrifft" (**Israelitulu Romanu Nr.** 30). Mögen damit die Leiden der rumänischen Juden ihr Ende erreicht haben.

Die österreichischen Blätter theilen eine Curiosität mit: Der Dichter Berthold Auerbach habe der Gemeinde von Eger versprochen, einen Roman zu schreiben, von dessen Erlös eine Synagoge in diesem Badeorte erbaut werden soll. So sehr diese Offerte dem Dichter Ehre macht, so hätte sie die Gemeinde doch nicht acceptiren sollen.

In den Provinzen Ost- und Westpreußen hat sich ein jüdischer Studien-Unterstützungs-Verein gebildet, der eine sehr lobenswerthe Tendenz verfolgt. Mehrere Rabbinen und hochgestellte Laien stehen an der Spitze desselben. Der erste Anreger desselben war **Dr.** Bamberger, Rabbiner von Königsberg in Preußen.

Unterzeichneter sucht das Manuscript לקט שמעוני über Jonathan Eibenschütz' kabbalistisches System und bittet den Inhaber desselben, ihm Anzeige davon zu machen. **Dr. H. Graetz.**

Abhandlungen.

Die Ebioniten des alten Testaments.

(Schluß.)

Wer waren denn die Feinde, von denen die „sanftmüthigen Dulder" so sehr verfolgt wurden oder sich verfolgt glaubten? Auch diese müssen individualisirt und concret gemacht werden, damit wir endlich einmal aus der nebelhaften Exegese herauskommen können, von der sich selbst besonnene Forscher nicht losmachen können und sogar die Verketzerung und Religionsverfolgung der Kirche auf die Zeit der Psalmisten übertragen. Der allgemeine und darum vage Ausdruck רשעים (Frevler), welche den dunkeln Hintergrund in den Psalmen (und ebenso bei den Propheten) bilden, muß specialisirt und auf ganz bestimmte Kategorien reducirt werden. Wir müssen die Feinde näher kennen lernen, welche die Poesie der **Anawim** für immer der Schmach überliefert hat. Ohne Weiteres wird man voraussetzen können, daß es innere Feinde gewesen sein müssen. Es waren die „Starken", „Gewaltigen" (חזק) die „Schreckerregenden" (עריצים), die machthabenden Fürsten, die „Frechen" (זדים*)). Es waren ferner die vornehmen Familien, die erbgesessenen Adelichen (נדיבים), die

*) Psalm 35, 10, parallel zu Jerem. 31, 11; Ps. 86, 14 gleich Jerem. 15, 21. Ps. 54, 5 זרים statt זדים wie 86, 14.

sich durch ihre Brutalität so verhaßt gemacht haben, daß sie in der hebräischen Sprache als gleichbedeutend mit „Frevlern" gesetzt werden: „Wo ist das Haus des Adelichen und wo sind die Wohnstätten der Frevler?" (Hiob 21, 28*)). Es waren ferner die Reichen, welche dahin strebten, die besitzlosen Armen zu ihren Sklaven zu machen: „Der Reiche herrscht über die Armen" (Spr. 22, 7). Bezeichnend ist die eigene Anschauung der besitzverachtenden Leviten oder **Anawim**, daß sie die Reichen als Thoren betrachteten, weil diese auf Vergängliches und Verschwindendes, „auf Spinngewebe und Sommerfäden" bauten. Allmälig wurden ihnen die Ausdrücke „Reicher" und „Thor", „Reichthum" und „Thorheit" ganz gleichbedeutend.**) Sie werden ferner auch als „Hochmüthige" (גאים***)) bezeichnet: „Besser ist demüthigen Geistes mit den **Anawim** zu sein, als Beute mit den Hochmüthigen zu theilen" (Spr. 16, 19). Ein Psalmist, d. h. nach dem gewonnenen Resultat, ein anawitischer oder ebionitischer Dichter, klagt: „Die Hochmüthigen haben mir eine Angel heimlich gelegt, Stricke haben sie zum Netz an der Seite der Fahrbahn ausgebreitet, Fallstricke haben sie mir gelegt" (140, 6).

---

*) Ps. 107, 40, 41 sind נדיבים und אביון in eine poetische Antithese gesetzt.

**) Die Gleichheit der Wörter עשיר und כסיל erscheint in zwei gleichen Versen der Sprüche 28, 6, והוא עשיר und 19, 1. והוא כסיל. Das Wort כסיל, das ursprünglich ein Feister, Starker, Wohlhabender bedeutete, hat daher erst im Verlaufe die Bedeutung „Thor" angenommen, so wie כסל und כסלה „Thorheit", während es ursprünglich „Stärke" und „Kraft" bedeutet. Kritisch bemerkenswerth ist, daß diese Bedeutung des Wortes כסיל nur in Ps. und Spr. vorkommt, nicht in Hiob. In der prophetischen Literatur wird es nur von Jeremia, und zwar schon als Verbum gebraucht: יבערו ויכסלו (10, 8). Da Jesaia diese Bedeutung des Wortes noch nicht kennt, so kann man annehmen, daß sie sich erst zwischen 700 und 600 ante ausgeprägt hat, und daß Hiob vor dieser Zeit zwischen Jesaias' und Jeremia's Epoche verfaßt wurde.

***) Ich will hier eine Conjectur aufstellen, und sie der Beachtung

Die „Spötter" (לצים, הוללים) machten sich über die besitzlosen Dulder, diese Schwärmer, lustig, welche von ihrem idealen Standpunkte aus die wirkliche, reale Weltordnung oder Unordnung nicht anerkennen mochten. Diese Leichtsinnigen, die in den drohenden Gefahren für Juda ihre Trinkgelage nicht aufgaben, die den warnenden Worten der Propheten satyrische Sentenzen entgegensetzten (Jes. 28, 14 fg.), sie bildeten zum sittlichen Ernst der Leviten einen grellen Gegensatz: „Wenn Er der Spötter spottet, so giebt Er den Anawim Huld" (Spr. 5, 34). Aber auch Scheinheilige, Solche, welche die Satzungen des Cultus hochstellten und fromme Schlagwörter im Munde führten, aber im Innern sittlich verworfen waren, bildeten die Gegnerschaft der lewitischen 'Anawim. „Zum Frevler spricht Gott: „„Was soll es Dir, meine Satzungen zu rühmen und mein Bündniß in Deinem Munde

---

der Hebraisten und Exegeten empfehlen. Bekanntlich hat der Text Genesis 6, 23 שני גיים בבטנך, nur die Masora giebt als Keri גוים an. Die palästinensische Agada (in Midrasch zu Genesis) erklärt das Wort geradezu gleich גאים „Hohe" oder „Stolze" שני גיאי גוים בבטנך, und als Erklärung זה מרגאה וזה מרגאה ꝛc. Die babylonische Agada hat zwar גוים gelesen, erklärte es aber fast eben so (Aboda Sora p. 11a): אל תקרי גוים אלא גיים (גאים) זה אנטונינוס ורבי וכו'. Daraus scheint hervorzugehen, daß גוים und גאים gleich genommen wurden. Dadurch ließe sich eine exegetische Schwierigkeit heben. Wenn es irgend einen Psalm giebt, den man einen anawitischen nennen könnte, so ist es Ps. 9 und der damit verbundene Ps. 10 (die bekanntlich in der LXX nur einen ausmachen). Die ‚Anawim' spielen eine Hauptrolle darin. Die Feinde, welche diesen Duldern auflauern, nachstellen, Fallstricke legen, erscheinen als innere. Nichts desto weniger kommen in mehreren Versen גוים vor, die geradezu den Sinn stören. Die Exegeten wußten daher nichts damit anzufangen. Ps. 9, 16: טבעו גוים בשחת עשו וגו'. Was soll das bedeuten, daß erobernde Völker Schlingen legen? V. 18 werden die גוים mit רשעים parallelisirt, was ganz unverständlich ist. Kann man nicht an allen Stellen גוים wie גאים nehmen? Eben so Ps. 59, der durchweg von inneren Feinden spricht, welche den Dichter verfolgten, hat zweimal das störende גוים. V. 6 והקיצה לפקוד כל הגוים und 9 תלעג לכל גוים. Auch hier paßt גאים viel besser, namentlich, da der Hochmuth dieser Verfolger besonders hervorgehoben wird in V. 14: וילכדו בגאונם,

zu führen? Du hassest doch Zucht und wirfst meine Worte hinter Dich.““ ... Wer Dankopfer bringt, mich ehret, und zwar in harmlosem Wandel, ihn werde ich Gottes Beistand sehen lassen“ (Ps. 50, 16, 17, 23). Diese scharfe Spitze scheint gegen einen Priester aus dem ahronidischen Hause, einen Vertreter des officiellen Cultus, gerichtet zu sein.

Die poetischen Dulder, welche wegen ihrer idealen Sittlichkeit und ihrer innerlichen Religiosität so heftige Reibungen mit den Vertretern der officiellen Staatsordnung gehabt und so tiefe Spuren in der biblischen Literatur hinterlassen haben, daß man berechtigt ist, mindestens die Psalmen als eine anawitische Literatur zu bezeichnen, sie verdienen wohl, daß man ihren Spuren vom ersten Augenblick ihres Auftretens bis zu ihrem Verschwinden nachgeht. Der erste Schriftsteller, der von ihnen spricht, ist der Naturprophet von Tekoa. Bis dahin wird uns die Geschichte von Juda nnd Israel nur an ihrer äußeren Oberfläche gezeigt, Könige und Priester, Kriege und weltliche Bestrebungen. Von dem inneren Leben der in zwei Hälften gespaltenen Nation haben wir nur geringfügige Nachrichten. In Amos' Zeit (810—800), während der Regierung der zwei Könige Jerobeam II. und Usija, welche ihren Ländern die ehemalige Macht wiedererobert hatten, gewahren wir die **Anawim** im elenden Zustande, bedrückt, geplagt und als Parias von den Großen und Reichen, besonders im Reiche Israel, behandelt. Mit Entrüstung sprach dieser Prophet von der Mißhandlung dieser Unglücklichen. Er donnerte auch gegen die Beschränkung der Redefreiheit, daß sie „den Propheten das Sprechen verboten, die Rügenden gehaßt und die Wahrheit Sprechenden verabscheut haben.“ Aber wir erkennen hier noch nicht, ob diese geknebelten Propheten mit den **Anawim** im Zusammenhange standen.

Ein Jahrhundert später, in Jesaias' Zeit, erscheinen sie zwar noch immer als die Verfolgten und Gehetzten; aber in den Augen des großen Propheten gelten sie schon als die Auserwähl-

ten und Bevorzugten, als der Inbegriff des israelitischen Volkes. „Gott wird in's Gericht gehen mit den Alten seines Volkes und den Fürsten. Ihr habt den Weinberg vernichtet, der Raub des Armen ist in euren Häusern. Warum bedrücket ihr mein Volk und die Söhne der **Anawim** verwendet ihr bei der Mühle" (3, 14, 15). Wie bereits erwähnt, setzte er die freudigste Hoffnung auf den König Ezekia, daß er sich ganz besonders der Dulder angelegen sein lassen werde. Er, das Reis aus dem Stamme Isai, werde mit Gerechtigkeit sich der Armen annehmen und mit Unparteilichkeit den „**Anawim** des Landes" (עני ארץ) Recht verschaffen; er werde den Gewaltmenschen mit der Geißel seines Mundes und mit dem Hauche seiner Lippen den Frevler tödten (11, 4, 5). Dieser Fortschritt in der hebräischen Vorstellungsweise verdient eine aufmerksame Beachtung, mehr als ihr bisher zu Theil geworden ist; die Vernachlässigung hat sich an der Exegese gerächt. Es stand den Trägern des israelitischen Bewußtseins auf der einen Seite fest, daß Gott nie von seinem Volke seine Liebe und Gnade abziehen werde. Andererseits erkannten sie, daß die aristokratischen Klassen dieses Vorzuges unwürdig waren und von Gott verworfen wurden. So blieb nur die Klasse oder der Orden der levitischen Dulder, die „fromme, gerechte Gemeinde" (עדת צדיקים), auf welche das Gottesvolksthum übertragen werden konnte. Propheten und Psalmisten gebrauchen so oft den Ausdruck „mein Volk, dein Volk" ꝛc. von den „Frommen", sagen wir, von den **Anawim**, und setzen ihn durch einige Züge so deutlich in's Licht, daß es erstaunlich ist, wie die Ausleger diesen Sinn verkennen konnten. Jesaias (oder Deutero-Jesaias) nennt deutlich einen Kern von Gotteserwählten und Gottesdienern „sein (Gottes) Volk." „So wie, wenn man Weinsaft in der Traube findet, man spricht: „„vertilge sie nicht, denn Segen ist darin,"" so werde ich um meiner Knechte willen nicht Alles vernichten. Ich werde (vielmehr) aus Jakob Nachkommen und aus Juda Besitzer meiner Berge heraus-

nehmen, meine Auserwählten werden sie in Besitz nehmen und meine Knechte dort wohnen. Der Saron wird eine Heerdentrifft und das Thal Achor zu Rinder-Lagerställe für mein Volk sein, das mich sucht" (65, 8—10). Ein Psalm, welcher nur von den Hochmüthigen, den Uebelthätern, den Gewaltmenschen und von ihrem Gegensatze, den Frommen und Redlichen, spricht, nennt die Letzteren „Gottes Volk" und „sein Erbe." „Dein Volk bedrücken sie und Dein Erbe quälen sie, Wittwen und Fremdlinge erschlagen sie und Waisen ermorden sie und sprechen, Gott sieht's nicht." — „Denn Gott wird sein Volk nicht verstoßen und sein Erbe nicht verlassen" (Ps. 94, 6—7, 14). Nicht von Israel im Allgemeinen, vom israelitischen Volke handelt dieser Psalm, wie die Ausleger annehmen, sondern von den ישרי לב, „den Männern redlichen Herzens," den schwer Geprüften, mit einem Worte den Anawim. Jeder Vers läßt deutlich diese Volksklasse und ihre Gegner durchblicken, und nicht ein einziger das ganze Volk oder auswärtige Feinde. — Die אכלי עמי, „die Verzehrer des Gottesvolkes" (Ps. 14 und 53) sind die Verfolger der Frommen, der Anawim. Dafür spricht der Mittelpunkt des Psalms (14, 53): „Haben nicht die Uebelthäter erfahren, die mein Volk verzehren . . . die Gott nicht anrufen, als sie dort in Schrecken geriethen, daß Gott ist beim Geschlecht der Frommen?"*) Dieses Geschlecht und der Arme oder Dulder heißt „Gottes Volk". — Der nachexilische Psalm, welcher die Fortdauer der göttlichen Gnade für die Rückkehrenden erfleht, erwünscht, erhofft, nennt als gleichbedeutend „sein Volk" und „seine Frommen" (חסידיו — — עמו 85, 9).

---

*) Die Einleitung der Periode הלא ידעו כל פעלי און erhält erst ihren Abschluß durch den Halbvers: כי אלהים בדור צדיק. Der Halbvers: שם פחדו פחד bildet nur einen temporalen Nebensatz. So dunkel noch der Halbvers עצת עני תבישו ist, so scheint er doch richtiger zu sein, als die Parallele (53, 6): פזר עצמות חנף; der עני entspricht auch hier dem צדיק oder דור צדיק.

Weil dieser Schlüssel zur Entzifferung der Psalmisten-Literatur, die hohe Bedeutung des Kreises der **Anawim** und **Ebionim**, unbekannt war, ist in der Auslegung der Psalmen so vielfach gesündigt worden.

Nicht bloß der in historischer Ausdeutung allzu maßlose Hitzig, sondern auch der besonnene und taktvollere J. Olshausen beziehen den Königspsalm (72) auf einen ausländischen König, versetzen ihn in die hellenische Zeit und erklären ihn als einen Hymnus auf den König Ptolomäus Philadelphus. Warum? Weil darin im Eingange von „Deinem Volke und Deinen Armen" (עניך . . . עמך) die Rede ist. „Der König, für dessen gerechte und glückliche Regiernng hier von der Gemeinde gebetet wird, kann mit Rücksicht auf die Parallele: עמך und עניך, nicht wohl ein vorexilischer König Israels sein, sondern wird mit großer Wahrscheinlichkeit für einen heidnischen, aber gegen Israel günstig gesinnten König gehalten werden, für welchen die Gemeinde öffentliche Fürbitte beim Gottesdienste anzuordnen sich veranlaßt sah" (Olshausen, die Psalmen S. 305). Nach dem Vorausgeschickten kann es nicht zweifelhaft sein, was hier das „Gottesvolk" bedeutet. Die „Dulder" (עניים oder עניי, die עם עני) oder die **Ebionim**, das sind Gottes Volk. Es ist ein durchaus anawitischer Psalm. Wenn oben reservirt angegeben wurde, daß der Psalm sich vielleicht auf den König Ezekia bezieht, so darf man wohl nach den gewonnenen Ergebnissen behaupten, daß er mit historischer Wahrscheinlichkeit diesen König zum Mittelpunkte hat. Wie der Prophet Jesaias, so hat auch dieser Psalmist die größte Hoffnung auf diesen edlen König gesetzt, daß er eine sittliche Umgestaltung des Staates herbeiführen werde: Er werde den ewigen Frieden herstellen, werde die Völker unterwerfen und (wie der anawitische Dichter pro domo hoffte) den hilflosen, verfolgten Dulbern kräftigen Beistand leisten. Wegen dieser sittlichen That, der Wiederherstellung des gekränkten und geschmäh-

ten Rechtes, werde Gott dem Lande Segen und Fruchtbarkeit spenden.

Jeder Zug in diesem psalmistischen Gemälde paßt ungezwungen auf den König Ezekia, auf die **Anawim**, „das Volk Gottes", und auf die Gegner, aber kein Lineament darin deutet einen ausländischen Fürsten oder fremde Verhältnisse an. Die Exegeten haben diesen Psalm und noch andere nur deßwegen verkennen können, weil sie die **Anawim** und biblischen Ebioniten nicht kannten.

Ezekia's Regierungszeit können wir uns als außerordentlich günstig für den Aufschwung der poetischen Dulder denken. Hat doch ein zeitgenössischer Prophet, Zacharia I. (Zach. b. Berachja) von diesem König erwartet und prophezeit, er werde selbst zum Kreise der **Anawim** gehören, er werde in äußerer Haltung der Einfachheit und in innerer Gehobenheit das Ideal eines Königs, Majestät mit Demuth gepaart, erreichen! „Sieh, dein König kommt zu dir, gerecht und .. ist er, sanftmüthig (**Anaw***)) und reitend auf einem Esel und (sogar) auf einem Eselsfüllen. Ich werde (durch ihn) vertilgen Kriegeswagen aus Ephraim und Rosse aus Jerusalem, der Kriegesbogen wird zerbrochen werden, Er (dein König) wird Frieden sprechen zu den Völkern, und seine Herrschaft wird reichen von Meer zu Meer und vom Strome Euphrat bis an die Grenzen der Erde" (Zacharia 9, 9—10). Wenn dieser judäische König **Désiré** auch nur halb dem Ideal entsprochen hat, das die Propheten Jesaias und Zacharia, so wie die Psalmisten von ihm entworfen haben, so muß er mindestens den Leidensstand der levitischen Ebioniten — so weit er

---

*) Mit richtigem Gefühl übersetzten die Septuaginta und das chaldäische Targum hier das Wort עָנִי ורוכב על החמור mit „sanftmüthig" = עָנָו: nämlich πραΰς und ענותן. Aber auch an anderen Stellen kommt die Form עני für ענו vor. — Daß Ps. 72 auf Ezekia gedichtet zu sein scheint, dafür spricht besonders V. 9: וירד מים עד ים ומנהר עד אפסי ארץ, was eben so bei Zacharia von Ezekia lautet: ומשלו מים עד ים ומנהר עד אפסי ארץ.

den aristokratischen Familien zu befehlen hatte — gemildert haben. Mag die Nachricht des Chronisten auch nicht authentisch sein, daß dieser König für die Leistung des Zehnten an die Leviten gesorgt und die Sängerklasse zum Tempeldienste herangezogen habe (Chr. II. c. 29; 31), so ist sie doch situationsgemäß angebracht. Für die prophetische Literatur war diese Zeitepoche bekanntlich von klassischer Bedeutung, sollte sie es nicht auch für die psalmistische gewesen sein? Stoff genug bot sie für schwungvolle Poesie der **Anawim**. Ihre vollständige oder doch theilweise Befreiung von dem harten Drucke, der Untergang des Zehnstämmereiches in Folge der durchgreifenden Verworfenheit und ganz besonders die Gefahren der assyrischen Invasion, verbunden mit der schweren Erkrankung des geliebten Königs, die wunderbare Genesung desselben und der noch wunderbarere Untergang der Assyrer, sollten alle diese gewaltigen Thatsachen nicht die Harfen der Psalmisten zum Klingen angeregt haben?

Die 150 oder (nach palästinensischer Zählung) 147 Psalmen enthalten einige, die man Königspsalmen nennt. Die neueren Ausleger haben aber dabei an alle möglichen und unmöglichen Könige, an Achab und Ptolomäus Philadelphus, nur nicht an den zunächst liegenden König Ezekia gedacht, der doch am meisten der Hymnen würdig war. Einer dieser Psalmen (72) hat uns bereits die volle Beziehung auf den König Ezekia ungezwungen erkennen lassen; er hat zum Inhalt die hoffnungsreiche Erwartung einer glücklichen, fast messianischen Zeit, welche ein poetischer Dulder an dessen Regierungsantritt knüpfte. Ein anderer Königspsalm (61) scheint eben so ungezwungen auf die Krankheit dieses Königs anzuspielen: „Tage zu den Tagen des Königs mögest du hinzufügen, seine Jahre (mögen dauern) wie Geschlechtsalter und Geschlechtsalter (lange). Er möge ewig vor Gott thronen, Gnade und Treue verfüge, (Gott), daß sie ihn behüten.“ Der ganze Psalm ist aus der Zeitlage erklärlich. Es muß aber noch etwas vorausgeschickt werden. Wie dieser

Psalm die Krankheit des Königs Ezekia, so scheint ein anderer Königspsalm (21) dessen überraschend plötzliche und für die Verehrer desselben erfreuliche Genesung zum Inhalte zu haben. „Herr, Deiner Macht freut sich der König, und ob Deiner Hilfe wie sehr jubelt er! Seines Herzens Wunsch hast Du ihm gewährt und das Gebet*) seiner Lippen hast Du ihm nicht versagt. . . . Leben hat er von Dir verlangt, Du hast es ihm gewährt, Dauer von Tagen auf immer.“ Ist das nicht deutlich? Stünden diese zwei Psalmen neben einander, von denen der eine flehet: „O, füge Jahre zu den Jahren des Königs hinzu“ und der andere dankt: „Das Leben, das der König von Dir erflehete, hast Du ihm gewährt,“ so würde Jedermann dabei auf den König Ezekia rathen. Der Dankpsalm auf die Genesung des Königs von seiner in Mitten der Kriegesgefahren doppelt fatalen Krankheit scheint mit dem vorhergehenden Königs- und Siegespsalm zusammenzuhängen und die plötzliche Errettung durch die Niederlage Sancherib's zu besingen. „Jetzt habe ich erfahren, daß der Herr seinem Gesalbten beisteht, daß er ihn erhört aus seiner heiligen Höhe mit der starken Hilfe seiner Rechten. Diese (vertrauten) auf Streitwagen, jene auf Rosse, wir aber riefen den Namen unseres Gottes an. Jene sind hingesunken und gefallen, wir aber erhoben uns und erhielten uns aufrecht. Herr, stehe (ferner) dem Könige bei und erhöre uns am Tage unseres Anrufens.“ Dieser ganze Psalm paßt vorzüglich auf die Zeitlage unter Ezekia. — Zwei große Gefahren hatten das Volk und das Land bedroht: Die gewaltige Invasion der Assyrer und die Krankheit des Kö-

*) Das dunkle Wort אֹרֶשׁ (21, 5) übersetzt die Septuaginta mit δέησις „Bitte“, „Gebet“; es scheint mit רחש zusammenzuhängen, welches Chald. und Syrer ebenfalls mit בעא „bitten“ wiedergeben. Hupfeld identificirt mit Recht das אֹרֶשׁ mit יְרוּשָׁת יְרֵאֵי שִׁמְךָ (61, 6); nur ist seine Etymologie unannehmbar (Psalmen I, S. 434).

nigs — dessen „Lebensodem für einen Jeden von ihnen (des Volkes) war*) — und daher als ein allgemeines, nationales Unglück galt. Zwei freudige Ereignisse hatten ferner die tiefer Empfindenden aus Trauer in Jubel versetzt: die Niederlage der Assyrer und die wiedererlangte Gesundheit des Königs. Die zwei glücklichen Ereignisse besingen die beiden Königspsalmen (20, 21), und die doppelte Gefahr bewegte die Dichter (oder richtiger einen und denselben) der beiden Psalmen (60, 61). In diesen Letztgenannten erscheint nämlich der Psalmist vom Schauplatze der Gefahr entfernt; auch in der Ferne ist er tief von dem Nationalunglück erschüttert: „Gott, Du hast uns verlassen," klagt und fleht er, „hast uns durchbrochen ... Du hast Dein Volk hartes (Geschick) sehen lassen und hast uns mit Giftwein berauscht. Du hast (aber) Deinem**) Verehrer eine Zuflucht gewährt, sich zu retten vor dem Bogen (Kriege). Damit Deine Lieblinge erlöst werden, hilf mit Deiner Rechten und erhöre mich. ... Wer soll mich führen in die belagerte Stadt, wer mich bringen nach Edom? Du hast uns doch, o Gott, verlassen und ziehest

---

*) Nur so ist der dunkele Vers Jes. 38, 16 zu erklären. אדוני עליהם יחיו ולכל בהן חיי רוחי ותחלימני וגו׳: „Herr, um ihrentwillen, auf daß sie leben, für jeden unter ihnen ist das Leben meines Odems, mache mich gesund." Der Gedanke ist gleich Threni 4, 20: רוח אפנו משיח ה׳.

**) Der den Exegeten so unbeikömmliche Vers (60, 6): נתתה ליראיך נס להתנוסס מפני קשט ist nur auf folgende Weise zu erkären: ליראיך ist als Singular zu fassen; nicht selten kommt der Singular plene mit י vor. נֵס ist eine „Zuflucht" gleich מנוס wie Jes. 31, 9: וסלעו ממגור יעבר וחתו מִנֵּס שריו: „Seinem Fels wird er aus Furcht vorüberziehen, und gebrochen werden sein ohne Zuflucht seine Fürsten." מפני קשט nehmen richtig Olshausen und Hupfeld gleich קשת. — Im Uebrigen müssen die Verse אלהים דבר בקדשו אעלזה אחלקה שכם bis על אדום וגו׳ als eine von einem Propheten ausgesprochene Weissagung angesehen werden, die der Psalmist erwähnt, um den Gegensatz der hilflosen Lage recht hervorzuheben. Psalm 108 ist bekanntlich aus dieser Partie und der Schlußpartie von Ps. 57 zusammengesetzt.

nicht unter unſere Schaaren aus! Gieb Du uns Hilfe gegen den Feind, denn eitel iſt Menſchenhilfe. In Gott werden wir ſtark ſein, und er wird unſere Feinde zertreten" (60). Der Pſalmiſt hatte alſo eine Zuflucht gefunden. Wo? Der darauf folgende Pſalm beſtimmt es näher. „Vom Ende des Landes (מקצה הארץ) rufe ich zu Dir . . Denn Du warſt mir Schutz, ein ſtarker Thurm vor dem Feinde" (61, 3—4). Der Pſalmiſt war geborgen, nicht im Auslande, wie Olshauſen vermuthet, ſondern an der Grenze des Landes. Aber ihn beſchäftigte auch dort lebhaft die Noth des Vaterlandes (Pſ. 60) und die Krankheit des Königs, für deſſen Lebensverlängerung er bittet (61). Ein Theil ſeiner Wünſche ſind bereits erfüllt: „Du Gott, haſt meine Gelübde erhört, Du haſt die Bitte*) Derer, die Deinen Namen verehren, gewährt." Die Bedrängniß von den erobernden Feinden war ſchon geſchwunden, aber der König Ezekia und ſeine Todesgefahr machte den Pſalmiſten beſorgt; darum ſetzte er ſein Gebet fort.

Es iſt erſtaunlich, daß die Ausleger des Pſalters ſich nicht nach Ezekianiſchen Pſalmen umgeſehen haben. „Der König, der auf Gott vertraut," der Vielgeliebte, kann doch eigentlich (wenn man von David abſieht) nur Ezekia ſein! Kann nicht Pſ. 76 auf deſſen Zeit und die Niederlage der Aſſyrer anſpielen? „Bekannt iſt Gott in Juda worden, in Iſrael iſt groß ſein Name. . . . Dort zerbrach er die Blitze des Bogens, Schild, Schwert und Krieg. Sinnesberaubt wurden alle Tapfern, ſie entſchliefen ihren Schlaf, und alle Krieger fanden ihre Hände nicht. Von Deinem Drohen, Gott Jakobs, ſanken Kriegswagen und Roß in tiefen Schlaf. . . . Vom Himmel haſt Du Strenge vernehmen laſſen, die Erde fürchtete ſich und wurde ruhig. Als Gott zu Gericht auftrat, um alle Sanftmüthigen des Landes zu retten."

---

*) Vergl. o. S. 58 Note über ירשה ירא שמך.

Deutlicher kann diese außerordentliche Niederlage von Sancherib's Heer nicht geschildert werden. Alles geschah um der **Anawim** willen. — Warum muß sich der Königspsalm (45) durchaus auf die Vermählungsfeier des Königs Achab oder eines persischen Königs oder des Alexander Balas beziehen, warum nicht auf Ezekia und seine Vermählung mit der schönen Chephzi-Bah, die Jesaias' Tochter gewesen sein soll? Spricht nicht für Ezekia der Vers (45, 5): „Dring' durch und throne für das Wort der Treue, der Sanftmuth-Gerechtigkeit, dann wird dich deine Rechte Staunenswerthes lehren?" Die Tugenden, die diesem Könige eigen waren, sind dieselben, die der Prophet Zacharia von Ezekia rühmte: Sanftmuth oder das Wesen des **Anaw** und Gerechtigkeit (ענוה צדק gleich עָנָי = עָנָו . . . צדיק o. S. 56). Ginge man von diesen Eigenschaften aus, so hätte man nicht auf einen götzendienerischen oder heidnischen König rathen können, man hätte auf den edelsten König Juda's kommen müssen. Einige Mißverständnisse haben auch den richtigen Sinn verfehlen lassen. Die dem König Vermählte müsse durchaus eine Ausländerin sein. Warum? Weil der Dichter ihr zuruft: „Höre, Tochter und sieh, neige dein Ohr, vergiß deine Familie*) und dein Vaterhaus?" Aber konnte der Psalmist damit nicht haben sagen wollen: „so groß auch dein Vaterhaus und deine Familie sind, sie verschwinden vor dem Glanze des Königs, dem du von jetzt an angehörst?" Daß die Neuvermählte durchaus eine Tochter Tyrus' gewesen sein muß, ist durchaus unrichtig. Es bedeutet einfach: Tyrus. „Von Tyrus werden mit Geschenken dich anflehen die Reichsten der Völker" (45, 14), wie schon einige ältere Erklärer

---

*) ושכחי עמך braucht nicht zu bedeuten: „vergiß dein Volk," sondern „vergiß deine Familie". עם als Familie kommt öfter im Hebräischen vor: האסף אל עמיו, ferner נכרת מעמיו, dann Levit. 21, 4: לא יטמא בעל בעמיו להחלו, endlich Exodus 21, 18 לעם נכרי לא ימשל למכרה, „einer fremden Familie darf er sie nicht verkaufen."

diesen Vers verstanden haben. Kurz, sämmtliche Königspsalmen (selbst Psalm 2) können recht gut Ezekia und die großen Ereignisse während seiner Regierung reflektiren. Die anawitischen Dichter haben ihn gepriesen, ihren Schmerz über seine Leiden und ihren Jubel über seine und des Landes Errettung erklingen lassen. Im Hintergrunde dieser Bitt-, Dank- und Triumphpsalmen stehen die Anawim, die Leviten, die er „aus dem Staube und dem Drucke erhoben hat, um sie zu setzen neben die Edlen, die Edlen seines Volkes" (Ps. 113, Samuel I., 2, 6).

Aus dieser Zeit stammt das Heraustreten der Anawim aus ihrer leidentlichen Rolle. Aber lange dauerte ihre sichere, gehobene Stellung nicht. Auf Ezekia folgte sein Sohn Manasse, der lasterhafteste unter den judäischen Königen. Es trat ein Umschlag ein nicht minder schroff als etwa zur Zeit, als im römischen Reiche Commodus auf Antoninus den Philosophen, oder in England als die katholische Maria Tudor auf den protestantischen Edward VI. und die ideal-edle Johanna Gray gefolgt war. Der zwölfjährige, von den Aristokraten geleitete Manasse führte, wie zum Trotz gegen seinen Vater, die scheußlichsten Culte aller Art ein, auch den blutigen, die Kinder dem Feuer des Moloch zu opfern. Die Scheiterhaufen im Thale Ben-Hinom, welches der Hölle den Namen geliehen hat, loderten mit kurzer Unterbrechung von seiner Regierungszeit an bis zum Untergang Juda's als Staat. Die treuen anawitischen Leviten haben ohne Zweifel den entweihten Tempel in Jerusalem verlassen oder sind daraus verdrängt worden. Haben sie diese Umkehrung der sittlichen und religiösen Ordnung apathisch mit angesehen? Gewiß nicht. Propheten traten zu dieser Zeit auf, welche Jerusalem das Geschick Samaria's verkündeten (Reg. II., 21, 10). Aber sie wurden stumm gemacht. Die Sage erzählt, Manasse habe den Propheten Jesaias zersägen lassen. Jeremia's Wort: „Euer Schwert hat eure Propheten wie ein wüthender Löwe hingerafft" und „an deiner Schleppe fand sich das Blut unschuldiger Ebio-

nim, die du nicht beim Einbruch ertappt hast", kann sich nur auf Manasse's Zeit beziehen. Damals begann die märtyr-reiche Verfolgung gegen die **Anawim**. Ihr Idealismus, früher nur von den Spöttern verlacht, erschien staatsgefährlich. Der König, die Fürsten, die schwelgerischen Reichen machten Jagd auf diese Ideologen, diese Aufwiegler, deren stummer Blick ein Protest, ein Vorwurf gegen das tolle, verkehrte, unsittliche, verbrecherische Treiben in Jerusalem war. Daher entstand ein förmliches Auflauern und eine systematische Verfolgung gegen die Träger der Sittlichkeit und reiner Gottesverehrung. Wenn nicht die meisten, so doch viele der Klagepsalmen mit einem tragischen Hintergrunde gehören wohl der Zeit Manasse's an. „Sie rotten sich gegen das Leben des (oder der) Gerechten zusammen, und das Blut der Schuldlosen verurtheilen sie" (Ps. 94). „Errette mich von den Uebelthätern und stehe mir gegen die Blutmenschen bei! Denn sie lauern meinem Leben auf, es rotten sich die Frechen gegen mich zusammen, ohne Vergehen und Schuld meinerseits" (59). „Auf unseren Schritten umringen sie uns jetzt, richten ihre Augen (eine Falle) auszuspannen auf der Erde, gleich einem Löwen, der schnaubt nach Beute, gleich einem jungen Löwen, der auf der Lauer liegt" (17). „Sieh da, die Bösen spannen den Bogen, richten ihren Pfeil auf die Sehne zu treffen in Mitternacht die Redlichen im Herzen" (11). Das war der erste tragische Conflikt zwischen dem sittlichen Idealismus und der eingefleischten Unsittlichkeit, jener von den **Anawim** und diese von Manasse und seinem entarteten Hofe repräsentirt. Alle Schuld der Entartung wälzte der Prophet Jeremia auf Manasse's Regierungszeit (15, 4).

Zu diesen Leiden gesellte sich noch ein anderes, der Einfall der ungestümen, berittenen Skythen, dieser Vorläufer der Hunnen und Tataren, der in den letzten Regierungsjahren Manasse's stattfand, und Judäa wie alle Länder, die sie durchrasten, zur Wüstenei machten, sie „die Könige verhöhnten, und Fürsten dienten

ihnen zum Gespötte, die über jede Festung lachten, Erde aufhäuften und sie erstürmten." Dadurch trat eine sittliche Verwilderung in Juda ein, von welcher der zeitgenössische Prophet Habakuk ein grauenhaftes Bild entwarf, er, der zugleich Prophet und Psalmist war, und sich vielleicht selbst einen **Anaw** nannte (3, 14).

Dieser grauenhafte Zustand dauerte noch nach Manasse's Tod unter seinem Sohne Amon und seinem Enkel Josija fort, von dem der zeitgenössische Prophet Zephania ein schauerliches Gemälde entwarf. „O besudelte und befleckte Stadt der Unterdrückung! . . . . Die Fürsten in ihrer Mitte sind brüllende Löwen, ihre Richter Wüstenwölfe . . . Ihre Propheten wankelmüthige Männer der Charakterlosigkeit, ihre Priester entweihen das Heiligthum, fälschen die Lehre" (3, 3—4). Bei tieferer Prüfung kann man parallele Psalmen aus dieser Zeit ermitteln. Der Prophet Zephania scheint selbst zu dem Kreise der **Anawim** gehört zu haben; er kennt keine höhere Tugend als die, welche dieser Klasse eigen war (ענוה, 2, 3). Er weissagte, daß nur „der sanftmüthige und arme Kreis, der auf Gott vertraut, übrigbleiben und die Ueberbleibsel Israels bilden werde" (3, 13—14). Im achtzehnten Jahre des Königs Josia trat bekanntlich ein Umschwung, eine Besserung ein, herbeigeführt durch das räthselhafte Auffinden des Deuteronomiums. Aber dieser Umschwung war weder tiefeingreifend, noch von langer Dauer. Weil die Rückkehr zum reinen Cultus vom König oktroyirt war, so hörte er alsbald auf, so wie dieser Ezekia ähnliche Fürst die Augen geschlossen hatte oder seinen Wunden erlegen war. Das Volk oder vielmehr die Aristokratie brach das feierlich beschworene Bündniß mit Gott und kehrte zu den Sünden der Väter zurück (Jerem. 11, 9). Abermals trat für die **Anawim** die Gelegenheit ein, mit ihrer sittlichen Kraft an dem Unwesen zu rütteln und als Märtyrer zu sterben. Es hat sich als unwiderleglich herausgestellt, daß der Prophet Jeremia zum anawitischen oder ebioniti-

schen Kreise (עם עני ואביון) gehört, daß er sich dessen gerühmt hat, und daß er mit seinen Gesinnungsgenossen verfolgt wurde. Klagepsalmen über Verfolgung aus dieser Zeit theils von Jeremia und theils von andern anawitischen Sängern finden sich nicht wenige in der Sammlung. Diese Thatsache ist zum Theil anerkannt; darum kann sie hier übergangen werden.

Ganz umsonst waren die Leiden und Lehren der **Anawim** nicht. Einige aristokratische Familien, wie die des Hauses Achikam ben Schaphan, folgten deren Beispiele und wurden zähe Parteigänger des Propheten Jeremia. Der größte Theil derselben verharrte aber in seiner Verblendung und seinem Wahne, zogen den schwachmüthigen, obwohl nicht unedlen letzten König Zidkijah in ihre unheilvolle Politik, welche stets zwischen den beiden rivalisirenden Großstaaten Babylonien und Aegypten oscillirte, und führten die von den Propheten längst verkündete Katastrophe über das Land und das Volk herbei. Auf judäischem Boden waren nach der Ermordung Gedaljah's ben Achikam nur noch einige zersprengte Flüchtlinge in Bergen und Höhlen zurückgeblieben. Die Ueberbleibsel des Volkes lebten als Exulanten in Babylonien, ein kleiner Theil als Emigranten in Aegypten. Beide Theile hatten die Hoffnung nicht aufgegeben, bald in ihr Vaterland zurückzukehren. Seitdem sie es durch ihre Verkehrtheit verloren hatten, hingen sie mit noch mehr Liebe daran als früher, und lauschten auf den geringsten politischen Luftzug in der Erwartung, daß das mächtige Chaldäerreich bald in Trümmer zerfallen werde und sie dadurch Freiheit und Selbstständigkeit wiedererlangen würden. Vergebens predigte in Aegypten Jeremia und in Babylonien der Prophet Ezekiel gegen diese Illusion. Der Prophet des Exils sagte ihnen: „Ihr esset beim Blute, hebet noch immer eure Augen zu euren Götzen auf, vergießet Blut, und wollet das Land (Juda) in Besitz nehmen? Ihr stützet euch auf euer Schwert, begehet Lasterhaftes, schändet je

einer die Frau des andern, und wollet das Land in Besitz nehmen?" (Ezek. 33, 25, 26.)

Aber wer soll denn das Land in Besitz nehmen oder wieder dahin zurückkehren? „Die Gerechten, die Gottvertrauenden, die von Gott Gesegneten, mit einem Worte die **Anawim** werden es in Besitz nehmen" (יענים ירשו ארץ), so lautete die Antwort der Psalmisten und Propheten. „Hoffe auf den Herrn, bewahre seinen Weg, so wird er dich erhöhen, das Land in Besitz zu nehmen und zu sehen, wie die Bösen verschwinden." Oder in einer anderen Wendung: „Vertraue auf den Herrn, übe Gutes, so wirst du das Land bewohnen*) und Treue genießen, wirst dich in Gott ergötzen, und Er wird dir die Wünsche deines Herzens gewähren." Wir finden demnach die **Anawim** auch im Exile, wo sie ihre Lebensaufgabe, höhere Sittlichkeit und Religiosität zu bekennen und die Poesie zu pflegen, fortsetzten. Dieser Psalm (37), welcher die anawitischen Ueberzeugungen und Lehren in alphabetischem Akrostichon in einen Kranz von Sprüchen reiht, ist im Exile im anawitischen Kreise gedichtet worden. Er ist aber nicht der einzige exilische Psalm. Abgesehen von Psalm 137, welcher von den Kanälen Babyloniens aus die Sehnsucht der Sänger nach Jerusalem so ergreifend verlebendigt, und abgesehen vom Psalm (106), welcher die Geschichte und die Geschicke Israels bis zum babylonischen Exile didaktisch schildert, „daß Gott die Verbannten Gnade finden ließ vor ihren Eroberern" (Ende), abgesehen von diesen beiden giebt es noch zwei

---

*) שְׁכָן־אֶרֶץ Ps. 37, 3 ist als Imperativ post Imperativ. als Apodosis zu betrachten, „so wirst du das Land bewohnen" ꝛc., nicht wie die vulgäre Uebersetzung lautet: „bleibe im Lande und nähre dich redlich." רְעֵה אֱמוּנָה, Variante ראה ist gleich רוה, „so wirst du genießen." שכן ארץ oder ירש ארץ, auch נחל ארץ kann nichts anderes bedeuten, wie in Ezekiel und Deutero.-Jesaias, das Land wieder in Besitz nehmen, nämlich vom Exile aus.

Psalmen, welche den **Anawim** im Exile den Wiederbesitz des heiligen Landes verheißen. Der Eine ebenfalls in alphabetischer Reihenfolge lehrt: „Gott leitet die **Anawim** zum Rechte und lehrt sie seinen Weg. . . Wer ist der Mann, der den Herrn verehrt, den Er belehrt über den Weg, den er wählen soll? Seine Seele wird im Glücke weilen, und seine Nachkommen werden das Land wieder besitzen" (25. 9, 12—13). Der Andere, wenigstens der Schluß desselben (69, 34—37), spricht noch deutlicher vom Exile: „Sehet, ihr **Anawim**, und freuet euch, ihr Gottsuchenden, euer Herz möge aufleben. Denn der Herr hört auf die **Ebionim** und verschmäht seine Gefangenen nicht . . . Gott wird Zion aufhelfen, Juda's Städte erbauen, und sie (die **Anawim**) werden dort wohnen und sie in Besitz nehmen. Die Nachkommen seiner Knechte werden sie erben, und die seinen Namen lieben, sie bewohnen."

Wie die Exegeten die **Anawim**, diese edelste Blüthe des israelitischen Stammes nicht beachtet haben, so haben sie auch diese aus dem anawitischen Vorstellungskreise hervorgegangenen exilischen Psalmen verkannt. Und doch giebt Deutero-Jesaias, der denselben Gedankenzug hat, einen deutlichen Wink dafür. Diese zugleich einschmeichelnd lieblichen und imposant erhabenen Prophetenworte wiederholen mehr als ein Mal: „Wer auf mich vertraut, wird das Land erben und meinen heiligen Berg in Besitz nehmen" (Jes. 57, 13); „Ich werde aus Jakob Nachkommenschaft herausnehmen und von Juda Besitzer meiner Berge, meine Auserwählten werden sie in Besitz nehmen und meine Knechte werden dort wohnen" (65, 9); „Dein Volk (Zion), durchweg gerecht, wird für immer das Land in Besitz nehmen, ein Schößling meiner Pflanzungen, mein Händewerk zum Ruhme" (60, 21). Deutlich genug ist es demnach, daß diese exilischen Psalmen und diese Prophetenworte von und für den anawitischen Kreis gedichtet wurden, und doch wurde dieser so wichtige Schlüssel für das Verständniß der biblischen Literatur und Geschichte so sehr übersehen.

Im Deutero-Jeſaias ſpielen dieſe **Anawim** ebenfalls eine Hauptrolle, und wenn man auf ſie achtet, ſo ſchwinden die Dunkelheiten und die Mißverſtändniſſe, die man darin gefunden hat. Unter ihrem bekannten Namen kommen ſie zwar nur einige Male vor: „die **Anawim** und die **Ebionim** ſuchen nach Waſſer und finden es nicht, ihre Zunge iſt vor Durſt vertrocknet. Ich, der Herr, werde ſie erhören“ (41, 17—20). Sie ſind noch in dem Zuge zu erkennen: „Auf den blicke ich, der ſanftmüthig (עני), gebeugten Gemüthes und eifrig auf mein Wort iſt“ (66, 2). Kenntlicher ſind ſie in dem Verſe: „Gott tröſtet ſein Volk und erbarmet ſich ſeiner Armen“ (oder Dulder, oder **Anawim**, 49, 13). Aber unter anderen Namen werden ſie öfter genannt. Es ſind „die auf Gott Hoffenden“ (קוי ה'), „die Trauernden um Zion“ (אבלי ציון, 61, 3), „die den Herrn anrufen“ (המזכירים את ה', 62, 6), „die Auserwählten und Berufenen“ (מקוראי, בחירי), „die eifrig auf Gottes Wort ſind“ (החרדים אל דברו, 66, 2, 5). Sie ſind „die Knechte Gottes, ja, der Collectivknecht“ (עבד ה'), das Ideal-Iſrael, „das ſich dem Tode preisgiebt, zu Verbrechern gezählt wird, während es die Sünde Vieler trägt und für die Verbrecher Fürbitte einlegt“ (53). Auch im Exile noch waren dieſe **Anawim** und Ebioniten Dulder und wurden von den ariſtokratiſchen Familien gehaßt. „Es ſprechen eure Stammverwandten, eure Feinde, die euch um meines Namens willen verſtoßen: „„Möge ſich Gott groß zeigen, wir wollen eure Freude ſehen!““ (66, 5.) Aber im Exile unter fremdem Scepter konnten ſie nicht mehr ſo hartnäckig verfolgt werden, ihre kleinen Tyrannen waren gleich ihnen gedemüthigt. So konnten ſie ihrer Gottdurchdrungenheit treu bleiben und gaben die Hoffnung nicht auf, daß bei der beſtimmt erwarteten Reſtauration die Letzten die Erſten und die Erſten die Letzten ſein werden. Die **Anawim** des Exils waren es, welche den iſraelitiſchen Patriotismus wach erhielten und die Wiederverjüngung des jüdiſchen Stammes herbeiführten. Sie haben die großen Gedanken des Judenthums

genährt, gepflegt und verbreitet. Sie, welche die hebräische Poesie geschaffen, haben auch für die Erhaltung der alten Literatur gesorgt; denn nur in diesem Kreise sind die Geschichtsbücher, die alten Propheten, die Psalmen (so weit sie damals schon vorhanden waren) und die Sprüche gesammelt und dem Gedächtnisse des ganzen Volkes anvertraut worden. Sie haben endlich auf die Eunuchen aus dem Davidischen Hause an dem Hofe (סריסים) eingewirkt, daß diese sich bei dem Sieger Cyrus für die Rückkehr der Exulanten eifrig verwendet und sie durchgesetzt haben. Sie haben also die schönere Zeit herbeigeführt, ihnen hat das Judenthum der biblischen Zeit viel, fast Alles zu verdanken. Die Innerlichkeit der Religion haben sie ganz besonders geschaffen und begründet. In wie fern diese **Anawim** und Ebioniten noch während des zweiten Tempels gewirkt, und ob sie in die Assidäer eingemündet haben, muß einer späteren Untersuchung vorbehalten bleiben.

Zum Schlusse nur noch die Andeutung einiger Consequenzen, welche aus dem Resultate folgen, (und es dürfte wohl unanfechtbar sein), daß die Armen und Niedrigen in der Bibel eine Klasse, wenn man will, eine zusammenhängende Vereinigung, ausmachten, in deren Mitte tiefere Religiosität, Sittlichkeit, Poesie und Musik eine Heimath hatte, daß sie mit den besitzlosen Leviten identisch waren, und daß sie als die Erzeuger einer eigenen Literatur — der Psalmen — anzusehen sind, die man die anawitische nennen müßte. Diese Beleuchtung wirft auch einen Reflex auf die großartige Composition des Buches Hiob, die uns scheinbar so fremdartig anblickt, daß Ibn-Esra sie als die Uebersetzung eines außerisraelitischen Originals angesehen hat. Renan behauptet noch, alles Ernstes und mit vielem Aufwande von verführerischer Rhetorik, daß dieses Buch keine Spur rein israelitischer Verhältnisse, sondern allgemeine semitische Züge zeige, oder, was weiß ich, eine idumäische, themanitische Weisheit lehre. Freilich, wenn man an die biblische Literatur mit den Maßstäben:

Theokratie, Levitismus, Elohimismus, Jahwismus und dergleichen Fictionen herantritt, so muß man alle jene literarische Erscheinungen, welche sich nicht daran messen lassen, wie Hiob und das Hohelied dem israelitischen Genius entziehen und sie anderweitig in einem fingirten Samitismus unterbringen. Ginge man aber von der Idee eines religiös-sittlichen Idealismus aus, der nicht in Theman oder Arab, nicht unter Syrern oder Nabathäern anzutreffen ist, sondern sich nur im Israelitismus findet, so würde das kunstliterarische Urtheil über biblische Compositionen anders lauten müssen. Auch über dem Buche Hiob schwebt nun dieser israelitische, oder nach unserer Auffassung, anawitische Idealismus. Auch dieses gehört der anawitischen Literatur an. Es berücksichtigt ganz besonders den anawitischen oder ebionitischen Kreis. Wie der Prophet Amos und einige Psalmen über die Gewaltthaten gegen die Anawim klagen, so auch das Buch Hiob: „Sie verleiten die **Ebionim** vom Wege, allsammt verbergen sich (müssen sich verbergen) die sanftmüthigen Dulder des Landes (עני ארץ, 24, 4). Dieser Ausdruck ganz allein versetzt uns mit einem Schlage nach dem Lande Israel, wo diese „Dulder des Landes", die besitzlosen Leviten, heimisch waren. „Gott vernimmt das Wehklagen des Armen, und das Klagen der Dulder (Anawim) erhört Er" (34, 28; man wird hoffentlich an der Lesart עניים statt עורם keinen Anstoß nehmen). Noch deutlicher versetzt uns ein anderer Gedankenzug in Hiob in die volle Vorstellungsweise der Anawim, wie sie sich unter dem Könige Ezekia ausgebildet hat (o. S. 62): „Gott läßt nicht den Frevler leben, gewährt vielmehr das Recht der Dulder. Er entzieht seine Augen nicht den Gerechten, sondern setzt sie (die Gerechten = Anawim) neben Könige auf den Thron, und sie steigen hoch. Und wenn sie gefesselt sind in Ketten, gefangen sie in den Banden des Elends, so verkündet er (ihnen damit) nur ihr Thun" ꝛc. Fühlt man hier nicht israelitische Luft? Ich wiederhole: Nicht von Bettlern ist hier die Rede,

sondern, wie bei den Propheten, wie bei den Psalmisten und Spruchdichtern von Armen einer höheren Ordnung, von den Ebioniten des alten Testaments.

G.

Die Familie in moralischer und rechtlicher Beziehung nach pentateuchischen Prinzipien.*)

Von Dr. Zuckermandl.

Da, wo die Natur an ihre Grenzen angelangt ist, hören auch ihre Gesetze auf. Das Reich der Nothwendigkeit macht dem freien Platz, die sichtbare, in bestimmten Typen schaffende Natur weicht den unsichtbaren Schöpfungen der Geschichte, deren Ziel es ist, beide Welten, die der Nothwendigkeit und Freiheit, im Menschen zur Aussöhnung zu bringen.

Den ersten Ansatz zu diesem Ziele bildet die Familie. Mit ihr beginnt die Bewegung von Natur zur Freiheit; denn hier tritt das Moment der Liebe hervor, das jene nicht kennt. Während die Naturwesen nur auf sich bezogen sind, während die Verbindungen bei den Thieren nur precärer Art sind, ein Knüpfen und Lösen ohne ein gemeinschaftliches Band zwischen Erzeuger und Erzeugten, ist es die Liebe, welche alle Glieder der Familie zu einem innigen Bunde einigt und diesen Zusammenhang unabhängig von Raum und Zeit aufrecht erhält. In dem Streben der Versorgung der Kinder finden Eltern die höchste Freude, so wie wiederum Kinder für das Wohl der Eltern freudig die größten Opfer bringen. Befriedigt segnet der Mensch das Zeitliche, wenn

---

*) Dieser Aufsatz ist ein Auszug aus einer größeren Arbeit „Die Familie . . . nach mosaisch-talmudischen Quellen", die ich zu veröffentlichen gedenke.

er in seinen Kindern seinen Namen forterben sieht, und mächtig ist das Gefühl der Erinnerung an den entferntesten Ahnen bei dem spätesten Enkel. Es hat etwas Erhebendes, sich im historischen Zusammenhange zu wissen mit dem Begründer seiner Familie.

Ist so ein geistiges Moment das Einigende der Familie, so liegt in der Individualität jedes Familiengliedes ein natürliches, trennendes Moment. Als Einzelwesen hat jedes Familienglied eine ausschließliche Beziehung auf sich. Wie die schönen Beispiele von aufopfernder Treue und Hingebung der Familienglieder für einander in der Liebe, so haben die abschreckenden Erzählungen von Familienverbrechen in der Natürlichkeit und Selbstsucht des Einzelnen ihren Grund.

So lange nun diese beiden zum Begriff der Familie nothwendigen Momente, das freie und natürliche, nicht zur Aussöhnung gebracht sind, kann die Familie keinen dauernden Bestand haben. Soll sie zu ihrer Wahrheit gelangen, so muß die Norm, die sie beherrscht, Einheit und Besonderung, gleichsehr enthalten; sie muß Einheit der Familie neben Selbstständigkeit ihrer Glieder sichern. Denn es ist Wesen des Organismus, Einheit bei der Verschiedenheit seiner Organe zu sein.

Nach dieser begriffsmäßigen Entwickelung der Familie wollen wir zeigen, daß die pentateuchischen Gesetze im Gegensatze zu denen der alten Völker, in welchen die hausherrliche Gewalt das Princip der Famile war,*) wirklich diese beiden Momente versöhnt enthalten.

Unter den biblischen Gesetzen treten zunächst diejenigen hervor, die als ewig und unabänderliche aufgestellt werden. Heilighaltung der Ehe und Ehrfurcht der Kinder vor den Eltern sind Gebote, die die Schrift zu den ewig unabänderlichen zählt. Das beweisen die Einreihung derselben in das Zehngebot, als auch die der näheren Ausführung derselben ausdrücklich beigefügten, feierlich ermahnenden Worte: „Ich bin der Herr Euer Gott". Den Eheverboten (Leviticus 18) gehen die einleitenden Worte voraus: „Sage zu den Kindern Israel, ich bin der Herr Euer Gott", und

*) S. Roßbach: „Die römische Ehe"

dem Gebote (das. 19, 3): „Jeder ehrfürchte seine Mutter und seinen Vater", folgt der Zusatz „ich bin der Herr Euer Gott." Auch zeigt die Todesstrafe, die auf Uebertretung dieser Gebote gesetzt ist (das. 20, 9, 10), daß beide auf gleicher Linie stehen, weil durch Befolgung derselben die Sittlichkeit aufrecht erhalten, durch Verletzung derselben sie aufgehoben wird. Es zeigt sich hier als das Eigenthümliche der biblischen Gesetze, daß die Sittlichkeit in das öffentliche Recht hineingezogen ist. Während in allen anderen Gesetzgebungen die Verbrechen gegen die Sittlichkeit als Privatverletzungen galten, deren Bestrafung der Willkühr des Familienvaters überlassen blieb, wird hier die Verletzung des Sittengesetzes als absolutes Verbrechen aufgestellt, dessen Sühne vom öffentlichen Gericht ausgehen muß.*) Durch diese Bestimmung ist jedes Familienglied als Person anerkannt und vor der Willkühr des Hausvaters geschützt. Während dieser bei allen alten Völkern unumschränkte Herrschaft in seinem Hause hatte, wonach ihm das Recht über Leben und Tod seines Kindes zustand, wie auch das der Bestrafung seiner Frau bei einem Vergehen gegen die Keuschheit — ein Recht, von welchem er, wie Beispiele aus der Geschichte zeigen,**) nicht selten Gebrauch machte — so ist durch das angegebene biblische Gesetz dieses traurige Vorrecht dem Vater entzogen.

Ist so durch die angegebenen Gesetze die Selbstständigkeit der Familienglieder gesichert, sind durch dieselben die Grundsäulen des Familiengebäudes aufgestellt, die, durch die Gesammtheit geschützt, unerschütterlich feststehen, so begründen andere Gesetze die Einheit der Familie, sie schließen das Familiengebäude zu einem einheitlichen Ganzen, in welchem jedem Einzelnen seine Stellung zugewiesen ist. Die Familie muß für sich einen Kreis bilden, der sich auf ein Centrum bezieht. Dieses Centrum bildet naturgemäß der Familienvater. Er ist der Vertreter und Beschützer derselben nach Außen. Sein Wille muß daher in Fällen, in denen er mit dem eines anderen Familiengliedes in Collision geräth, der maßgebende sein. So kann der Mann die Gelübde

*) S. Frankel, Grundlinie VI.

**) Roßbach ds. S. 19, Anm. 64.

der Frau, wenn sie störend auf ihn einwirken, lösen (**Numeri** 30, 9), muß die Scheidung, wenn sie durch das innerlich gelöste Band der Liebe nothwendig wird, vom Manne ausgehen (**Deuteronomium** 24, 1). Daß aber das Weib keine niedrige Stellung einnahm, daß sie vielmehr dem Manne ebenbürtig zur Seite stand, beweisen die Erzählungen aus dem Leben der Patriarchen. Ueberall sehen wir Abraham und Sarah gemeinsam handeln, ihre ganze Sorge ist auf den einzigen, im hohen Alter ihnen geschenkten Sohn Isaak gerichtet; die in's Einzelne gehende Erzählung von der Verheirathung Isaak's mit Rebekka giebt uns ein Musterbild der Ehe, und aus den verdunkelten Verhältnissen Jakob's blickt der Grundgedanke der Schrift deutlich durch,*) daß Monogamie dem Wesen der Ehe entspricht, wie dies schön und herrlich in der Schöpfungsgeschichte veranschaulicht ist.

Man hat aber aus einzelnen Gesetzen der Schrift das Gegentheil, die niedere Stellung des Weibes und das Vorhandensein einer väterlichen Gewalt beweisen wollen. Die Stelle **Deuteron.** 21, 15: „Wenn Jemand zwei Frauen hat", soll die Gesetzmäßigkeit die Polygamie beweisen; ferner (das. 16): „Wenn Du ausziehst in den Krieg und siehst unter den Gefangenen ein schönes Weib." Endlich soll aus dem Satze (**Exodus** 21, 1) „Wenn der Vater seine Tochter zur Magd verkauft" das Vorhandensein der väterlichen Gewalt hervorgehen. Ein näheres Eingehen in diese Gesetze zeigt die Nichtigkeit dieser Behauptung. Schon die bedingte Fassung derselben, noch mehr aber der Inhalt zeigt deutlich, daß der Gesetzgeber den nachtheiligen Folgen alter, im Volke lebender Sitten vorbeugen und das Schwinden derselben vorbereiten wollte. Dadurch, daß im ersten Gesetze für die Kinder beider Frauen gleiches Recht vorgeschrieben wird, gewinnt die Polygamie eine andere Gestalt, als sie im Morgenlande hatte. Während es in der Natur derselben liegt, daß nur eine Frau die bevorzugte ist, die übrigen aber zu Concubinen

*) Es wird ausdrücklich angegeben, daß Jakob Rahel ganz allein zur Frau nehmen wollte. Lea und die beiden Kebsen sind ihm octroyirt worden. Ueberhaupt ist in dem Hervorheben der Liebe der Patriarchen zu einem Weibe und der jedesmaligen Angabe der Unfruchtbarkeit der geliebten Frau die bedingte Nothwendigkeit der Polygamie ausgesprochen.

herabsinken, ist durch dieses Gesetz der Anspruch beider auf gleiches Recht ausgesprochen, eine Maßregel, durch welche dieses Institut schon während des Bestehens gemildert erscheint, und das allmälige Schwinden derselben vorbereitet hat. Dieselbe Bewandniß hat es mit dem zweiten Gesetze in Bezug auf die kriegsgefangene Ausländerin. Durch die Bestimmung, daß der Israelite sie nach einem Monate, nachdem sie ihre Eltern betrauert und sich ihrer Sitten entwöhnt hat, ehelichen dürfe, wird theils die Leidenschaft gezähmt, theils das Weib vor willkührlicher Behandlung, die sonst Kriegsgefangene zu treffen pflegte, geschützt. Endlich geht aus dem zuletzt angeführten Gesetze vom Verkaufe der Tochter durch die Vorschrift, daß entweder der Herr, in dessen Haus sie tritt, oder sein Sohn sie zur Frau nehmen muß, und durch das ausdrückliche Verbot, sie einer fremden Familie zu überlassen, deutlich die Absicht des Gesetzgebers hervor, daß die von dem Vater aus Noth einer Familie verkaufte Tochter durch Eintritt in dieselbe vor Unsittlichkeit, der oft Dienende weiblichen Geschlechts ausgesetzt sind, geschützt sein soll.

Daß diese Gesetze eine solche Wirkung gehabt haben, zeigt die Geschichte. Sowohl die Polygamie, als auch das Recht des Vaters, die Tochter zu verkaufen, schwanden immer mehr, welches letztere schon zur Zeit des zweiten Tempels aufgehört hat.

Ueberblicken wir diese Gesetze in Betreff der Familie, so zeigt sich, daß in ihnen die beiden zum Begriffe der Familie wesentlichen Momente: Einheit und Besonderung, gleichsehr festgehalten werden. In der Anerkennung der Person jedes Familiengliedes dem Hausvater gegenüber ist die Besonderung, wie in dem für die Familie maßgebenden Willen desselben ist die Einheit ausgedrückt. Wenn auch das Weib dem Manne ebenbürtig zur Seite gestellt wird, wenn die Ehrfurcht gegen die Mutter nicht minder wie gegen den Vater eingeschärft wird, so hindert die Gleichstellung der Gatten doch nicht, jedem seine durch Natur und Beruf angewiesene Stellung zuzuweisen. Denn es erfordert die Einheit in der Besonderung, die bestimmte Begrenzung jedes Theils. Wo diese Grenzen verwischt werden, und ein Uebergreifen des einen in die Aufgabe des andern Platz greift, ist jene harmonische Einheit, ist jenes verschiedenartige Wirken zu einem Ziele nicht möglich; dann ist der Organismus im Innersten zerstört und

nicht lebensfähig, denn die Theile stoßen einander ab und verlieren ihre Kraft.

Eine Untersuchung des talmudischen Familienrechts bringt das Ergebniß zu Tage, daß es auf Grund des biblischen aufgebaut ist, daß aus den Verhältnissen zwischen Mann und Weib, Eltern und Kindern dasselbe Princip hervorleuchtet; doch dies quellenmäßig hier darzustellen, verbietet der Raum.*)

Die Leichenverbrennung in den alten Bibelversionen.

Eine exegetische Notiz

von

Dr. J. Perles.

Die Frage, ob bei den alten Hebräern die Leichenverbrennung im Gebrauche war, ist vielfach besprochen und verschieden

---

*) Mein College, Herr Dr. Buchholz, der dasselbe Thema gleichzeitig mit mir bearbeitete und veröffentlicht hat, hat das Material geschickt zusammengestellt; auch ist die Darstellung leicht faßlich und populär. Doch scheint dieser Zweck die Wissenschaftlichkeit derselben in so fern beeinträchtigt zu haben, als dadurch auf eine historische Entwickelung verzichtet wurde. Weder ist das biblische und talmudische Recht von einander gesondert, noch das letztere als aus dem ersten hervorgegangen, dargestellt. In dem im Anhange dargestellten systematischen Theile wird nicht selten der richtige Eintheilungsgrund vermißt. Wenn z. B. in den Ehehindernissen die Distinktion vorkommt: a. wegen Verwandtschaft; b. aus Keuschheitsrücksichten; c. religiöse Ehehindernisse, so fragen wir: sind a. und b. nicht gleichfalls religiöse Ehehindernisse, und ist das Verbot der Verwandtschaftsehe nicht gleichfalls eine Keuschheitsrücksicht? Worauf es aber hauptsächlich ankommt, wodurch sich die Ehehindernisse von einander unterscheiden, daß es Ehehindernisse giebt, die eine Verbindung von vorne herein unmöglich machen, und andere, welche sie lösen oder die Lösung anrathen, diese Eintheilung, die schon in der Mischna vorkommt: קידושין תופסין und אין קידושין תופסין und אם נשאת לא תצא ist übergangen. Wenn auch die Arbeit des Dr. Buchholz ein sehr verdienstvolles Werk ist, so macht sie eine andere Darstellung von dem angegebenen Gesichtspunkte nicht überflüssig.

beantwortet worden. Soweit die vorhandenen Berichte ein Urtheil gestatten, kam die Leichenverbrennung bloß ausnahmsweise vor: bei der Bestattung der Könige, oder wenn besondere Umstände eine rasche Beseitigung der Leiche erforderlich machten (**I. Sam.** 31, 12, 13; **II. Chron.** 16, 14; 21, 19; **Amos** 6, 10; **Jerem.** 34, 5, vgl. **Saalschütz Arch. II.**, 146, Note 11). Jacob Grimm hat jedoch in der ausgezeichneten Abhandlung über das Verbrennen der Leichen (kleine Schriften II., 226 ff.) nachgewiesen, daß bei den meisten Völkern die Leichenverbrennung die ursprüngliche Form der Todtenbestattung war, aus der sich dann später die Sitte der Beerdigung entwickelte, und daß sich allerwärts in der Sprache Anklänge an die alte untergegangene Sitte erhalten haben. So bedeutete σορός den Aschenkrug, die Urne, später, als die Beerdigung allgemein wurde: den Sarg; τύμβος (spätlateinisch **tumba**) heißt eigentlich die Stelle, wo Jemand verbrannt wird (von τύφω, brennen), der Scheiterhaufen, **bustum, tumus, tumulus**, davon erst später: Grab. Ob בי טמיא, wie behauptet wurde, mit τύμβος, τύμβεια zusammenhängt, bleibe dahingestellt, אובא טמיא würde sich in dem Falle sehr passend als τυμβάς, **bustuaria**, Zauberin, Hexe erklären lassen. Auch τάφος, Grab, wird von Jac. Grimm, **Bopp** und **Pott** auf die Wurzel **tap** = brennen zurückgeführt, die in τέφρα, Asche, in **tep-idus**, in תפח und תַּפְחָה Brandstätte, in תפיא Herd*) und תפיחה, hitzige Krankheit steckt.

Solcher Anklänge an die alte Sitte scheint nun auch die hebräische Sprache bewahrt zu haben. Die Redensart ואגבי עפר ואפר (1. Mose. 18, 27) kann nur in diesem Sinne erklärt werden (wie unser: sanft ruhe seine Asche), wenn man nicht etwa wie der **Midrasch** (**Ber. R.** c. 49) und das **Targ. jerusch.** die

---

*) Dr. J. Levy (Chald. Lex. II., 548) hat das verkannt, einmal vergleicht er „etwa das gr. χυτρόπους", dann bemerkt er: „Unser Wort stammverwandt" mit תפא bedeutet eig. hohles, „bauchiges Gefäß", vergl. lat. olla: Topf und griech. αὐλός: „hohler Körper"!!! Auch Fleischer (Nachträge S. 581—82) ist das Richtige entgangen. De Lara (in Jr David) vergleicht in seiner Rathlosigkeit sogar das deutsche: Topf. Vergl. huzwâresch תאפן, np.: tâbeh, „Esse" (F. Justi, Bundehesh 107).

Stelle umdeuten will. — An ארן, Sarg klingt **Urna**, Aschenkrug (von **uro**, brennen, Grimm's kl. Schr. II., 234) an und die Aeußerung des Talmud: **Sabb.** 32a.: בעון שני דברים עמי הארצות מתים על שקורין לארון הקדש ארנא וכו' mag vielleicht hierauf anspielen. Das Vergehen liegt darin, daß die Thoralade, das Behältniß des lebendigen Gotteswortes von dem Volke schlechtweg mit einem Ausdrucke bezeichnet wird, der an Tod und Verwesung erinnert. — In dem מְסָרֵף (**Amos** 6, 10) erkennen schon **Hieronymus** und **Menachem b. Saruk** (**Lexicon** sv. שרף) den Verbrenner = משרף, den wiederum das **Targum**, den Sinn abschwächend, in den die Leiche dem Feuertode entziehenden Freund umwandelt.

In der späteren Zeit finden sich im Judenthume kaum mehr Spuren der Leichenverbrennung. **Tacitus** (**hist.** 5, 5) bezeugt ausdrücklich von den Juden: **corpora condere quam cremare e more aegyptio** und der Talmud zieht die Leichenverbrennung als eine Form der Todtenbestattung nicht mehr in den Kreis der Discussion,*) während er der Frage, ob das Verbrennen von Spezereien und werthvollen Geräthschaften bei der Beerdigung fürstlicher Personen als unzulässige Nachahmung einer heidnischen Sitte (דרכי אמורי) zu betrachten sei, nahetritt und die Frage verneinend beantwortet (**Ab. Sara** 8a., 11a.; **Synh.** 52b.). Die Erinnerung an die heidnische Sitte schwebt jedoch noch den alten Uebersetzern der h. Schrift vor und ist für sie bei der Uebersetzung verschiedener Bibelstellen bestimmend, indem sie Ausdrücke und Redewendungen, die auf das Bestehen der Leichenverbrennung im alten Judenthume hinweisen könnten, umzudeuten und auszumerzen versuchen. Die folgenden Beispiele mögen dies näher begründen:

Josua 7, 25—26: וירגמו אתו כל ישראל אבן וישרפו אתם באש ויסקלו אתם באבנים ויקימו עליו גל אבנים גדול (Leichenhügel). Die Stelle hat schon den Talmudlehrern und den alten Auslegern Schwierigkeiten gemacht. Achan sollte bloß gesteinigt und nicht verbrannt, und bloß das gebannte Gut den Flammen überliefert

*) Es ist bemerkenswerth, daß nach der Deduction der Tosaphoth zu Taanith 15b. und 16a. die am Fasttage gebrauchte אפר מקלה nothwendig von verbrannten Menschenknochen herrühren muß.

worden ſein, vgl. **Raschi** und **Kimchi** z. St. und **Raschi** zu **Josua** 7, 15. Die Ueberſetzer helfen ſich in verſchiedener Weiſe über die Schwierigkeiten hinweg. **LXX** überſetzen bloß וירגמו אתו כל ישראל אבן und laſſen die folgenden Sätze, in denen von Verbrennen die Rede iſt, ganz weg.

Targum: ואוקידו יתהון בנורא בתר דרגימו יתהון באבניא.

Vulg.: **lapidavitque eum omnis Israel et cuncta quae illius erant igne consumpta sunt**, macht alſo genau den Unterſchied zwiſchen **Achan** und dem Banngut.

II. Chron. 16, 14 wird bei dem Begräbniß des Königs **Assa** eines großen Brandes von Spezereien gedacht. Die ganze Faſſung der Stelle וישרפו לו שרפה גדולה עד למאד ſchließt den Gedanken an das Verbrennen der Leichen ſelber aus. Nichts deſto weniger erſchien dieſelbe den **LXX** bedenklich und ſie verwandelten daher wie weiter zu 21, 19 das Verbrennen in Begräbniß: *καὶ ἐποίησαν αὐτῷ ἐκφορὰν μεγάλην ἕως σφόδρα.* An eine Emendation etwa in *ἐκπύρωσιν* iſt ſchwerlich zu denken.

II. Chron. 21, 19: ולא עשו לו עמו שרפה כשרפת אבותיו.

Peschittho: ולא עבד לה איקרא עמא איכנא דעברו לאבהתה, alſo ganz allgemein: das Volk erwies den **Jehoram** nicht dieſelben letzten Ehren wie ſeinen Vorfahren, wenn man nicht etwa mit Rückſicht auf 16, 14: איקרא in יקדא emendiren will. Auch **LXX** überſetzen wie zu 16, 14: *καὶ οὐκ ἐποίησεν αὐτῷ ὁ λαὸς αὐτοῦ ἐκφορὰν καθὼς ἐκφορὰν πατέρων αὐτοῦ.* Die **Vulg.** entfernt ſich gleichfalls vom Wortſinne: **et non fecit ei populus secundum morem combustionis exequias.**

II. Chron. 34, 5: ועצמות כהנים שרף (יאשיהו) על מזבחותם.

Pesch.: וגרמא דכומרא דפלחין הוו להון חטא אנון מן קבריהון ואיתיו ואוקדו אנך. Der Syrer will mit dem übrigens der Parallelſtelle **II. Kön.** 23, 16 entnommenen Zuſatze: ſie gruben die Gebeine aus den Gräbern auf (zu חטו vgl. die חטטי שכבי, Todtenaufwühler im Talmud) hervorheben, daß der Leichenverbrennung eine Beerdigung vorangegangen ſei. על מזבחותם iſt nicht überſetzt, damit von **Josija** die Uebung einer dem Götzencultus entlehnten Handlung ferngehalten werde. Dagegen ſieht es faſt wie eine Correctur aus, wenn **I. Kön.** 13, 2: ועצמות אדם ישרפו עליך der Urtext den **Plural** bietet, während **LXX, Pesch.** und **Vulg.** übereinſtimmend mit Bezug auf **Josija** ישרף im **Singular** überſetzen.

Jeremias 34, 5: ... וכמשרפות אבותיך המלכים הראשנים אשר היו לפניך כן ישרפו לך והוי ארון יספדו לך LXX: *καὶ ὡς ἔκλαυσαν τοὺς πατέρας σου ... κλαύσονται καὶ σέ.* Man könnte zwar auf den Gedanken kommen, *ἔκλαυσαν* in *ἔκαυσαν* zu emendiren, wodurch die wörtliche Uebersetzung des Textes hergestellt würde oder an ein Heraufziehen des bald folgenden יספדו = *ἔκλαυσαν* zu denken; aber nicht nur lesen die besten **Codices** der **LXX**: *ἔκλαυσαν*, sondern auch der Syrer übersetzt genau wie **LXX**: ואיך *) דארקדו על אבהיך ... הכנא נרקדון עליך, so daß hier, wie auch Bertheau bei Grimm, kl. Schriften II., 304—5 zugiebt, eine absichtliche, freie Deutung des Textes anzunehmen ist, um die Erwähnung der Leichenverbrennung zu verwischen. Die Uebersetzung von הוי ארון: *οὐαὶ κύριε καὶ ἕως ᾅδου* ist offenbar eine Reminiscenz aus **Jerem.** 22, 18: הוי ארון והוי הדה, indem sich **LXX** durch den Gleichklang von הדה und *ᾅδης* zu der sonderbaren Uebersetzung verleiten ließen. An der ersten Stelle (**Jerem.** 22, 18), wo man eine Uebersetzung von והוי הדה zu finden berechtigt wäre, ist dieselbe merkwürdiger Weise ganz ausgefallen.

I. Sam. 31, 12: ויקחו את גוית שאול .... וישרפו איתם שם.

Targum: וקלו עליהון כמא דקלן על מלכיא תמן. Das **Targ.** schließt sich der von den meisten alten Auslegern: **Raschi** und mit besonderem Nachdruck von **Tanchum** festgehaltenen talmudischen Auffassung an und läßt bloß Gewürze, Geräthschaften bei der Beerdigung verbrennen. **Kimchi** nähert sich der Wahrheit.

Ruth 1, 17: באשר תמותי אמות ושם אקבר, **Targum**: אמרת נעמי אית לנא בית קבורתא אמרת רות והמן אהא קבירא. In der Textesstelle (אקבר), besonders aber in dem **Targum** scheint der Gegensatz zwischen Begraben und Verbrennen hervorgehoben zu sein. Das Begraben war den heidnischen an's Verbrennen gewöhnten Völkern schrecklich, und **Noomi** hebt es deßhalb als besondere Schwierigkeit hervor: „bei uns werden aber die Todten begraben und nicht verbrannt.“ **Ruth** läßt sich aber auch durch diesen Einwand nicht abschrecken.

---

*) Ist nicht auch hier vielleicht zu emendiren דאוקדו? R.

Amos 6, 10: ונשאו דודו ומסרפו, **Targum**: ויטלינה קריביה מיקידא, als ob מִשְׂרֵפָה gestanden hätte. Es ist eine freie Uebersetzung, durch welche der Verbrenner der Leiche in sein grades Gegentheil, den die Leiche der Verbrennung entziehenden Freund, umgewandelt wird. Die Uebersetzung der **LXX**: *οἰκεῖος* = **Pesch.**: מן דקריב לה ist wol eher eine etymologisch abweichende Erklärung als eine die Bedeutung abschwächende Uebersetzung des Wortes.

Zum Jubiläum der Cultusreform.

Erster Artikel.

Reform und Reformschwindel.

Soeben tritt der Hamburger Tempel in das fünfzigste Jahr seines Bestehens. Die Cultusreform in Deutschland feiert damit ihr fünfzigjähriges Jubiläum. Denn Hamburg war das neue Zion, wovon die „Lehre" der Reform ausging, Hamburg, berühmt durch seinen Hafen, sein Rauchfleisch und seinen Tempel! — Was ist zur Feier jenes denkwürdigen Ereignisses geschehen? Sind etwa die deutschen Juden hinaufgewallfahrtet nach dem neuen Zion, Palmzweige tragend und singend: Ich freue mich mit Denen, die da sprechen: in den „Tempel" werden wir ziehen? Oder haben sie wenigstens, Gemeinde für Gemeinde, in ihren Tempeln so Etwas wie ein Reformationsfest gefeiert? Nein! — Was geschah denn? — Der Prediger des Tempels hat eine Rede gehalten und drucken lassen! — Sonst nichts? — Sonst nichts!

O Hamburg, wo ist Dein Jeremia, der auf den Trümmern Deiner Reformglorie seine Klagelieder anstimmte, der mit dröhnender Stimme — daß die Pfeiler der Börse und Banken erzitterten — ausriefe: Bedenke Herr, was aus uns geworden,

schau' her und sieh' unsere Schande!? — Wie unvorsichtig war es von Euch, Ihr verdienstvollen Gründer des Tempels, daß Ihr den Tischah b'aw beseitigt habt! Ihr hättet ihn in kluger Voraussicht dieses Jubiläums belassen sollen, denn der Tempel würde jetzt, da er kein ehrenvolles Reformationsfest begehen kann, wenigstens einen ehrenvollen — Tischah b'aw haben. Nun hat er auch den nicht!

Scherz bei Seite — (mit Gewalt bei Seite, denn näher liegt er) — wie spurlos ist das Jubiläum eines Instituts vorübergegangen, an dessen Wiege ein Theil des jüdischen Deutschlands jammerte und der andere Theil die Triumphe anticipirte, von dessen Begründung man eine neue Aera für das Judenthum datiren zu können glaubte! Es ist trivial, aber es paßt durchaus: „Die Berge kreißten — und es kam eine Maus heraus!" Aber der Wahrheit die Ehre! Die Maus lebt noch, sie kriecht seitdem in allen Gemeinden Deutschlands herum, springt über die Kanzeln von Rabbinern und Predigern, wie über den grünen Tisch von Gemeindevorständen und — o, des ergötzlichen Schauspiels — hier suchen Vorsteher und Rabbiner sie mit lautem Geschrei zu erhaschen und wie die Philister einst sie zu vergolden, während dort andere, wie hysterische Frauenzimmer, aus Furcht vor ihr auf Stühle und Bänke springen! „Attrapez!" — rufen einige biedere Journalisten, welche die Einen auf die Reformmaus, die Andern mit der Reformmaus hetzen. Sie haben schon Recht; sie sitzen am Eingange zu dem lustigen Kampfspiel und kassiren das Eintrittsgeld ein. „Immer heran, meine Herrschaften, das Abonnement kostet so und so viel, Kinder zahlen die Hälfte, zum Schluß der Vorstellung bengalisches Feuerwerk mit Tableau: der Talmud geht in Flammen auf, und es erscheint — ein neues Gebetbuch!"

„Sie scherzen doch wieder", fallen Sie mir in's Wort. Beileibe nicht. Lassen Sie mich mit den Worten Hanna's antworten: „Aus der Fülle meines Kummers und meines Unmuthes hab' ich bisher geredet." Denn tiefen Kummer muß jeder ehrliche Mann in Israel empfinden, wenn er den Unfug überschaut, der nunmehr ein halbes Jahrhundert hindurch für religiöse Reform sich ausgiebt und — nur unter dem Einspruche Weniger — dafür anerkannt wird. Religiöse Reform! Welch'

großes Wort! Heißt das nicht — wenn ich anders recht verstehe — eine Reform *zur* Religion, die Erhebung des Volkes von einer niedrigeren Stufe ihrer Erkenntniß zu einer höheren, von einer schlaffen und lauen Art ihrer Bethätigung zu einer lebendigen, warmen? Und kann eine solche Reform der Religion zu einer höheren Art von Religion anders entstehen, als *aus* Religion? Nur wo in dem Herzen eines Menschen ein *lebhaftes, innig religiöses Bedürfniß waltet*, ist Etwas wie ein Antrieb zur Reformation der Religion denkbar, wenn sie in ihrer bisherigen Form jenem Bedürfnisse nicht mehr entspricht. Nicht das Erlöschen des religiösen Bedürfnisses, nicht die Abwendung von der Religion, nicht Ungläubigkeit und Unfrömmigkeit bezeichnen den Gemüthszustand, aus welchem eine religiöse Reformation hervorgehen kann, sondern vielmehr die höchste religiöse Energie, die lebhafteste religiöse Inbrunst, die innigste Frömmigkeit, der feste Glaube an die eigene religiöse Mission — das waren von jeher die untrüglichen Merkmale der religiösen Reformatoren. Sie finden keine andern Merkmale an den Paulus und Barnabas, keine anderen an den Huß und Luther, an den Penn und Parker. Man konnte und kann, je nachdem man ein anders geartetes religiöses Bedürfniß in sich trägt, das Werk dieser Männer seinem *Inhalte* nach bekämpfen und ihm den Namen einer religiösen Reformation absprechen; aber insoweit es allein auf *ihre Absicht* ankommt, verdienen sie den Namen religiöser Reformatoren, den ihnen die Geschichte beilegt, mit Recht, so gut wie man die *Stifter* von Religionen unbedenklich so bezeichnet, wenn man auch die *Wahrheit* dieser Religionen bestreitet. Niemand wird die Voltaire, Diderot, de la Mettrie religiöse Reformatoren nennen. Denn es fehlte ihnen Alles, was diesen Begriff constituirt: Absicht und Ziel ihres Strebens lagen außerhalb der Grenzen eines religiösen Gemüthes, sie waren *Bekämpfer* der Religion, nicht *religiöse Reformatoren*. Dahingegen führten die vorhin Genannten diesen Titel mit Recht. Sie erwiesen sich — man mag über den Werth ihrer religiösen Arbeit denken, wie man will — sie erwiesen sich dabei immerhin als von einem religiösen Bedürfniß bestimmt, als von einer religiösen Macht getrieben, sie glaubten an ihre religiöse Mission und folgten ihrem unwiderstehlichen Drange. Muß man

Paulus nicht fromm nennen? Ich dächte doch! Er war nicht jüdisch fromm, ja er bekämpfte das Judenthum, richtiger das jüdische Gesetz; aber er war unzweifelhaft fromm, bis zum Fanatismus fromm. Er verwarf die jüdische Frömmigkeit, aber er hatte seine, die ihn drängte, die er predigte. — War Luther fromm? Der Katholik wird sagen: er war nicht katholisch, und er hat Recht. Luther gab allerdings den Katholicismus auf! aber die Frömmigkeit? Kaum kann man sie schärfer und nachdrücklicher betonen, als er! überall zeigt er sich von einem religiösen Drange getrieben. Man sagte damals mit Recht, Luther war christlicher als Christus. Darum ist er ein Reformator geworden.

Und nun — **grandia si parvis assimilare licet!** — nun vergleichen Sie die großen Reformatoren, welche seit fünfzig Jahren bis heute das Judenthum verarbeiten, mit den kleinen Huß und Luther! Waren oder sind sie fromm? Haben sie neben den vielfachen Bekämpfungen des Bestehenden auch für die Frömmigkeit je ein entschiedenes und begeistertes Wort geäußert? Nicht allerdings für die alte, aber wenigstens für eine? Ich fühle, wie mich in diesem Augenblicke Jemand (wahrscheinlich ein stiller Parteigänger jener Quasi-Reformatoren) am Aermel zupft: „Um Gotteswillen! Wo denken Sie hin!? Verdächtigen Sie mir die Leute nicht! Fromm! Religiöses Gemüth! Gläubige Inbrunst! — welche Blasphemien! Sie bringen ja unsere ganze schöne, frische und fröhliche Reformation in Verruf, wenn Sie ihren Begründern und Fortsetzern den Besitz von Eigenschaften zutrauen, welche aus der jüdischen Welt fortgeschafft zu haben ihr eigentliches Verdienst ist. — Fragen Sie noch einmal von einem unserer Reformatoren, ob er fromm ist, ein religiöses Gemüth hat, — und Sie machen ihn durch die bloße Frage unmöglich! Unsere religiöse Reform hat mit der Frömmigkeit gar nichts zu thun; wer noch ein religiöses Gemüth zu haben behauptet, wer noch von religiösem Ernst umnebelt ist, den betrachtet unsere Reformation als Inhaber eines „überwundenen Standpunktes"!" In der That! Die letzten fünfzig Jahre bieten einen Beitrag zur jüdischen Religionsgeschichte, der ergötzlich sein könnte, wenn er nicht vielmehr betrübend

wäre! Ich leugne nicht, daß unter Denen, die mit der Begründung des Hamburger Tempels und in den nächsten Jahren darauf auftraten, einige Wenige waren, bei welchen das reformatorische Gelüste noch von dem Hintergrunde einer religiösen Wärme und eines frommen Dranges sich abhob. Aber wie bald wurden sie von den Haupthähnen der Reform, der Reform **sans phrase** desavouirt, als „Fromme" desavouirt! Ja diese Haupt-Hähne und Hähnchen der Reform, sie verstanden das Ding besser! Eine religiöse Reform, die das Wort Frömmigkeit noch kennt, wie lächerlich! Eine religiöse Reform, die noch von religiöser Innigkeit und religiösem Ernste spricht — wie engbrüstig! Fort mit diesen Begriffen und an ihre Stelle die bewegende Idee einer neuen Religion — den Witz gesetzt! Diesen religiösen Hebel, diese religiöse Macht habt Ihr freilich noch nicht gekannt, Ihr geschichtlichen Reformatoren! Wie nüchtern seid Ihr! Wie albern fromm seid Ihr! Wie erbaulich-ernst seid Ihr! Wie wenig Witze reißt Ihr! Ja, was seid Ihr auch gegen unsere Reformatoren! Die haben die Frömmigkeit und den Ernst stigmatisirt und dafür den Witz glorificirt. Seit fünfzig Jahren lachen sie, die braven Männer, lachen über Aeltestes und Altes, die Voltairiunculi, lachen über Frömmigkeit, Ernst und Glauben — die Reformationsschwindler! Und das Volk? Je nun! **Panem et Circenses**! Das wird ihm ja geboten, und so — lacht das Volk mit! Doch nein, es lacht schon nicht mehr! Fünfzig Jahre dasselbe Schauspiel — o Ihr könnt auch langweilen, Ihr Reformer, soll da nicht ein Ueberdruß eintreten? Welcher Heißhunger kann da für ein Jubiläum übrig bleiben? Es lacht schon nicht mehr, das Volk, es dehnt und streckt sich vor Langerweile, es ist der Histrionen überdrüssig, die Frömmigkeit und der Ernst ist längst beseitigt und die Lust am Spaß wird nun von demselben Geschick ereilt, und was bleibt? Stumpfsinn, Gleichgültigkeit, Indifferentismus! Ist das ernstlich wahr? Es muß wohl so sein, denn unsere Reformatoren sagen es selbst. Sie schlagen jetzt die Hände zusammen, wie verlassene Maitressen, sie jammern ob des geschwundenen lachlustigen Beifalls, sie beklagen die Indolenz, die Lethargie, den Mangel an Ernst und Interesse. — Aber beklagt Ihr denn nicht, Ihr Guten, was Ihr selbst veranlaßt habt? Verlangt Ihr

nicht zurück, was Ihr selbst verschleudert habt? Und seht Ihr nicht jetzt, daß Ihr auf falschen Wegen ginget? O sie möchten es wohl, wenigstens Manche von ihnen möchten es wohl einsehen — aber die journalistischen Faiseurs übertäuben die Ueberlegung, daß sie nun ja nicht Wurzel fasse. „Immer heran, meine Herrschaften, das Spiel beginnt von Neuem, die Reformmaus!

Frische, fröhliche Reformation! Ja frisch und fröhlich war und ist sie, unsere Reform! Ich könnte mir ihre Jubiläumsfeier gar nicht mit einem religiösen, versteht sich noch weniger mit einem irgendwie „frommen" Anstrich denken! Das würde sie ja compromittiren! Mir schwebt dabei vielmehr Etwas wie Jubelouvertüre und Festvorstellung vor, oder — wie der englische Guy Fakes Day vor. R. Joseph Karo, der Anstifter der Schulchanaruch-Pulververschwörung müßte dabei in effigie verbrannt werden! Das wäre lustig und unserer Reformperiode würdig. Denn wie lustig und spaßhaft ging und geht es zum Theil noch während der abgelaufenen fünfzig Jahre bis heute in den jüdischen Gemeinden zu. Man brauchte nur die „Alten" auszulachen, und — war ein Reformator! Man stimmte während einer halbstündigen Muße in der Vorstandssitzung für die Orgel und — war ein Reformator! Oder man verlegte gar den Sabbath auf den Sonntag (wie man die Messen und Jahrmärkte verlegt) und — war ein fertiger, patentirter Reformator! War das nicht eine lustige Reformation? So glücklicherweise ohne allen Kampf, ohne alles Martyrium! Doch halt: etwas Martyrium müßte auch dabei sein. Das hatten ja bisher alle zu erdulden, die auf religiösem Gebiete als Reformatoren auftraten, von dem von Hause flüchtigen Mose an bis auf Huß, der den Scheiterhaufen bestieg, und den vielfach verfolgten Luther! Aber muß denn nothwendig die reformatorische Thätigkeit mit einem Martyrium verknüpft sein? Es muß vielleicht nicht so sein, aber es war bisher immer so und ganz natürlich so. Denn wer von innerem Drange getrieben, als Herr seiner Zeit sie bestimmen und nicht als ihr Bedienter ihre Schleppe tragen will — und welche von beiden Rollen steht einem Reformator an? — Der wird so gewiß einen Kampf zu bestehen haben, als er ja sonst nichts zu bekämpfen hätte, und er wird eben so ge-

wiß ein Martyrium nicht scheuen, als er vermöge der Tiefe und des Dranges seiner Ueberzeugung nicht anders, als er handelt, handeln kann. Das war immer so und wird — **mutatis mutandis** — in Ewigkeit so bleiben. Kampf und Martyrium machen erst den Reformator! Wer weiß, was aus dem Christenthum geworden wäre, wenn man Jesus nicht gekreuzigt hätte? Die Welt glaubt an keinen billigen Reformator; er muß es sich Etwas kosten lassen! Haben das unsere Reformatoren nicht gewußt? Ob sie das gewußt haben! Wie nett haben sie sich auch das obligate Martyrium besorgt! Freilich nicht etwa das eines Huß, — das hatten und haben sie Gott sei Dank nicht nöthig. Das wäre auch zu ernst und zu riskant. Nein, sie richteten sich ein modernes Martyrium zu, sie ließen sich von einigen allzu ängstlichen alten Rabbinern — **inter parietes** in „Cherem" legen! **Plaudite amici!** Das ist doch etwas! Das steht einem Reformator so gut, das läßt ihn doch als ein „Opfer" erscheinen und — hindert nebenbei die Entwickelung eines Embonpoints und den Genuß einer behaglichen Stellung nicht; aber immerhin, wenn man den grandiösen Muth hat, einen solchen geräuschlosen Cherem zu ertragen, dann hat man doch — Muth und wenn man Muth hat, da hat man doch eine Ueberzeugung, für die man als „Opfer" einsteht, und wenn man eine Ueberzeugung hat, da ist man doch auch ein Reformator! O, der armen „Schlacht-Opfer"! Welche Martyrologien wird man dereinst in Israel über diese Reformperiode zu singen und zu sagen haben! Schade nur, daß die „alten" Rabbiner, die schüchternen Bannstrahlschmetterer, aussterben! Man sollte sie eigens hegen und pflegen, damit sie für etwaige künftige Reformatoren die Märtyrerkronen bereiten und Scenen à la Uriel Acosta vorstellen, von deren dunkeln Hintergrunde aus die Reformationstragödie der Zukunft sich um so glänzender abhübe. „Bah!" stände dann ein zukünftiges Geschlecht mit offenem Munde vor dem wundervollen Effektstück. Das gäbe doch wenigstens ein Melodrama und ließe sich gut ausbeuten. Es gäbe einen neuen Reiz, um die Idolenz, die gelangweilt und blasirt ist, recht aufzurütteln! — Und die Religion, und die Frömmigkeit, und die warme Innigkeit, die aufrichtige Gesinnung und der religiöse Ernst? — Was bedarf es dieser abgestandenen, des Cultur-Jahrhunderts un-

würdigen Altväterlichkeiten, wenn wir nur Feuerwerk haben! — In der That, man muß immer wieder über den Reformschwindel lachen. Ich wüßte, wozu die Reformgeschichte der letzten fünfzig Jahre nützlich wäre! Es sollte Jemand die Geschichte dieser Reformation dramatisch zu einer Trilogie bearbeiten. Für die ernsten Theile derselben hat das Alterthum und das Mittelalter gesorgt. Das Satyrdrama dazu liefert die jüdische Reformbewegung von Jacobsohn bis auf unsere Zeit. Könnte es eine passendere „Festvorstellung" für ihr Jubiläum geben? Das hätte in der Elbstadt zur Hebung der Feier aufgeführt werden sollen!

„Also hat das vergangene Halbsäculum für das Judenthum nichts geleistet?" Im Gegentheil! Bedeutendes; wir werden darüber sprechen. „Doch Sie sprechen der Reform überhaupt im Judenthume ihr Recht ab?" Keineswegs, ich halte sie für etwas Großes, eines Mose, eines Samuel, eines Hillel würdiges! „Aber Sie brandmarken die Reformatoren!"

Nicht die Reformatoren — sondern den Reformschwindel!

—v.

Die Bernickel-Gans.

Ein mittelalterlicher Mythus.

Opposition gegen den Schulchan Aruch ist in neuester Zeit das Feldgeschrei an den Ufern der Theiß und der Donau geworden. Warum nicht? Sie bietet eine bequeme Handhabe, die ausgebrochenen Wirren noch mehr zu einem unentwirrbaren Knäuel zu verwickeln — um dann desto leichter mit der Phrase „Reform" die Denkfaulen am Gängelbande nach Herzenslust leiten zu können. Schöne Maske, du bist erkannt! Darum werden mit frechem Spotte die Schattenseiten des alten Religionscodex ausgetüftelt und dem Gelächter der Kaffehausmaulhelden preisgegeben. „Haben Sie

schon die neue Schrift gelesen? nicht wahr, schön, sehr schön! Und wie gelehrt. Was waren doch die Rabbinen dumm!" Es betrifft nämlich die Schrift: „Die jüdischen Wirren in Ungarn." Ja gewiß wir müssen auch ob der horrenden Gelehrsamkeit staunen! „Die Adepten dieses Werkes, des Schulchan Aruch, erfahren mit leichter Mühe, daß die Zuckerbrode kein Industrieprodukt, sondern eine Frucht sind, die nur vom Baume gepflückt zu werden braucht; — daß der Moschus nicht in der hinter dem Nabel befindlichen, blasenförmigen Hauteinsackung des Bisambockes abgesondert wird, sondern in der Kehle desselben; — daß es eine Species von Vögeln giebt, die wie Aepfel an den Bäumen wachsen, über deren Reinheit sich aber die Schriftgelehrten nicht einigen konnten."

Beneidenswerther Polyhistor! Warum bewirbst Du Dich nicht um den vakanten Lehrstuhl der Archeologie? Du könntest Deinem Vaterlande zur Zierde gereichen. Aber nimm Dich in Acht, Seitenzahl oder Paragraph zu citiren, sonst könnte man Deine Belägstellen nachschlagen und Dich auf einem Falsum oder bei einer beschämenden Unwissenheit ertappen. Doch weg mit dem Spotte! Die trüben Erscheinungen sind nicht dazu angethan, zu lachen. Wir wollen im Ernste sprechen. Ausdrücklich wird Orach Chaim, Ab. 102 § 15 nebst den Commentaren hervorgehoben, daß der Zucker aus dem Safte des Zuckerrohrs gewonnen und erzeugt wird. In Betreff des Moschus, Orach Chaim 216, § 2, den der Talmud, Berachoth 43a, bereits genau kennt, obschon desselben, wie Lewysohn, Zoologie des Talmuds 118*), richtig bemerkt, bis zum 11. Jahrhundert weder bei einem griechischen, noch bei einem arabischen Schriftsteller Erwähnung geschieht, findet sich zum Theil bei Aruch, s. v. משך, und Raschi l. c. das richtige. Es kann also keineswegs befremden, wenn „einige Rabbinen" hierüber nicht ganz correcte Vorstellungen hatten.

Viel wichtiger ist der 3te Punkt, der eben ein interressantes Thema berührt, das gerade in jüngster Zeit die Aufmerksamkeit ernster Forscher auf sich gezogen und wovon dem Adepten an der Theiß nicht das geringste

---

*) Eine falsche Lesart in unseren Talmudausgaben hat Lewysohn zu der irrigen Uebersetzung חזן מטושש שמן חיה הוא, Oel, Fettigkeit eines Thieres, verleitet. Aruch hat aber die richtige Lesart: שמין חיה, der Moschus ist eine Thierart und gehört nicht zum Pflanzengeschlechte. Siehe Dikduke Sofrim von Rabinowitz, dem die Lesart des Aruch auch entgangen ist.

geträumt hat. Die vergleichenden Sprachstudien bieten uns die Lösung des Räthsels!

Max Müller, Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache, 2. Serie, widmet diesem Gegenstande in der letzten Vorlesung über „neuere Mythologie" ein eigenes Kapitel; und eben darum dürfte es vom wissenschaftlichen Interesse sein, die jüdischen Quellen darüber zu vernehmen und damit zu vergleichen.

Die berühmte Bernickel-Gans sagt Max Müller, S. 491, ist ein Vogel, der in jedem guten ornithologischen Buche abgezeichnet und beschrieben zu finden ist. Aber obgleich der Vogel wirklich vorhanden ist, so bilden doch über ihn nicht bloß die in populären, sondern auch in wissenschaftlichen Werken gegebenen Berichte eines der außerordentlichsten Kapitel in der Geschichte der neuern Mythologie. Die Bernickel-Gans, wurde allgemein geglaubt, wachse am Gestade des Meeres in Muscheln eingeschlossen auf Bäumen, an denen sie mit ihren Schnäbeln hänge und im Norden Schottlands zu Hause sei. In den **Philosophical Transactions** № 137 Januar und Februar 1677 — 78 wird über die wunderbaren an Bäumen hängenden Gänse Bericht erstattet. Aldrovandus erzählt uns im 19. Buche seiner **Ornithologia** (1603) von einem Priester, welcher ihm mit einem Eide auf das Evangelium versichert hätte, daß er die Vögel in ihrem rohen Zustande gesehen und sie in der Hand gehabt hätte. 1627 gab ein Graf Maier in Frankfurt ein Buch **de volucri arborea** heraus, in welchem er den ganzen Hergang von deren Geburt darstellt und dessen 4. Kapitel folgende Ueberschrift trägt: **quod finis proprius hujus volucris generationis sit, ut referat duplici sua natura, vegetabili et animali, Christum Deum et hominem, qui quoque sine patre et matre, ut ille existit.** Der Londoner Magister der Chirurgie John Gerard giebt in seinem 1596 herausgegebenen **Herball**, Pflanzenbuch, ein leibhaftiges Bild des Baumes mit den aus seinen Zweigen kommenden Vögeln mit folgender Beschreibung. „Es werden in den nördlichen Theilen Schottlands u. s. w. gewisse Bäume gefunden, an denen gewisse Schalthiere von weißer ins Rothbraune spielender Farben wachsen, in denen kleine lebendige Geschöpfe enthalten sind; diese Muscheln öffnen sich im Zustande der Reife, und aus ihnen wachsen jene kleinen lebendigen Vögel hervor, welche von uns Barnakel und in Lancashire Baumgänse genannt werden u. s. w. u. s. w." Sebastian Münster erzählt dieselbe Geschichte in seiner 1550 Karl V. gewidmeten **Cosmographia Universalis** und läßt auch die bildliche Darstellung nicht weg, und ob-

gleich er der sarkastischen Bemerkung des Aeneas Sylvius Erwähnung thut, daß nämlich die Wunder immer in fernere Gegenden wegfliegen, so tauchen doch nicht die geringsten Bedenken gegen die wirkliche Existenz des Vogel gebärenden Baumes, die von **Saxo Grammaticus** verbürgt sei, in ihm auf.

Hector Boece, der 1527 eine Geschichte Schottlands schrieb, welcher eine **Cosmographie** und Beschreibung Alboins vorangeht, hat einen besondern Abschnitt über die Natur der Baumgänse und von den verschiedenen Arten ihrer Erzeugung, worin die Behauptung aufgestellt wird, daß sie durch die Natur der Meere erzeugt werden. Giraldus Cambrensis in der Zeit Heinrich **II.** (1154 — 1189) findet es für nöthig gegen den damals herrschenden Gebrauch zu protestiren, diese Bernickel-Gänse während der Fasten zu essen, weil dieselben keine Vögel, sondern Fische seien. In seiner **Topographie Hiberniae** sagt er unter anderem: „deßhalb pflegen auch in einigen Theilen Irlands die Bischöfe und Geistlichen diese Vögel, (welche weder Eier legen, noch ausbrüten), wie wenn sie, als nicht vom Fleische geboren, kein Fleisch wären, zu genießen. Aber diese werden genau genommen, zu einem Fehltritt verführt ꝛc." — „Wie lange diese Fabel, sagt Max Müller am Schlusse seiner gelehrten und interessanten von uns nur auszüglich mitgetheilten Citate, schon vor Giraldus existirt hat, weiß ich nicht anzugeben; aber man darf nicht annehmen, daß sie während der 5 Jahrhunderte, durch welche wir ihr Auftreten verfolgt haben, niemals angefochten worden sei. Schon **Albertus Magnus** (gest. 1280) bestritt sie, indem er erklärt, daß er diese Vögel Eier legen und sie ausbrüten sah. Auch **Roger Bacon** (gest. 1294) erhob Widerspruch. Aeneas Sylvius (später Papst Pius **II.** 1458 — 64) erkundigte sich bei einem Besuche bei dem König Jakob nach dem Baume, und er beklagt sich, daß die Wunder immer zurückweichen; denn als er nach Schottland kam, um den Baum zu sehen, sagte man ihm, daß er weiter gen Norden auf den Orchaden wachse. Dessen ungeachtet tauchte die Geschichte immer wieder auf, und die Vögel wurden von den Priestern während der Fastenzeit ohne Gewissensscrupel gegessen u. s. w. Ja, der Umstand, daß diese Fabel von der Baum- und Muschelgans einen Entschuldigungsgrund für den Genuß dieses in Frage gestellten Vogelfleisches während der Fastenzeit darbot, unterstützte ohne Zweifel den gemeinen Volksglauben und gab ihm gewissermaßen eine heilige Einkleidung. Denn nicht nur irische Bischöfe nahmen sich heraus, diese Vögel während der Fastenzeit zu essen, sondern wir erfahren aus späteren Quellen, daß diese von irischen Priestern gemachte Entdeckung in Frankreich aufgenommen wurde."

In der jüdischen Literatur der mittelalterlichen Periode begegnen wir ebenfalls und zwar noch früher der Bernickelgans, die bezüglich der Speisegesetze eine eigenthümliche Rolle spielte, da die Gesetzlehrer in Deutschland und Frankreich schwankend waren, ob sie dieselbe zu den Vögeln oder deren ursprünglichen Natur gemäß, zu den Fischen und Schalthieren rechnen sollten. R. Jehuda der Fromme aus Worms (gest. 1216) und dessen Vater R. Samuel, der Fromme, aus Speier, (bl. 1150) sowie R. Jakob Tam aus Ramerü (geb. um 1100 gest. 1171) beschäftigte diese Frage, die aber bereits, wie es scheint, viel früher ein Gegenstand der Controverse gewesen. Bei R. Mardochai b. Hillel, **Cholin** § 735, lesen wir die Streitfrage, ob die Baumgänse wegen der eigenthümlichen Art ihrer Erzeugung geschlachtet werden müssen, und ob sie nicht wie die Fische ungeschlachtet gegessen werden dürfen. Der Genuß der Bernickelgans während der Fasten von Seiten der Bischöfe und Geistlichen brachte manche Rabbinen auf die Idee, dieselbe gleich den Fischen ungeschlachtet essen zu dürfen. Der weltlich geweckte R. Jakob Tam scheint der Glaubwürdigkeit der allgemein herrschenden Meinung kein rechtes Vertrauen geschenkt zu haben und widersetzte sich der sonderbaren Zumuthung, diese Vögel ungeschlachtet essen zu dürfen. R. Jehuda der Fromme und dessen Vater gestatteten daher den Genuß der Bernickel-Gans, wenn dieselbe wie die andern erlaubten Vogelgattungen ritualmäßig geschlachtet werde.

עופות הנרלים באילן יש אומרים שאין טעונים שחיטה לפי שאין פרין ורבין והוי עץ בעלמא. ואומר ר' יהודה ששמע מאביו שרבינו חם הצריכו שחיטה וכן אמר לי ר"י הלבה למעשה שיש לשוחטו.

Der Genuß der Bernickelgans wurde also gar nicht verboten, sondern man konnte sich darüber nicht einigen, ob dieselbe gar geschlachtet zu werden braucht. Doch wurde dieselbe in Praxi, auf Grund der Autorität des R. Jakob Tam, natürlich geschlachtet, gegessen. R. Isaak aus **Corbeil**, in seinem 1277 verfaßten Sefer Mizwoth katan war der erste, welcher den Genuß der Bernickel-Gans ganz und gar verbieten wollte, weil sie ihrem Ursprunge nach weder zu den Vögeln, noch zu den Fischen, sondern zu den Schalthieren gehöre. Irregeleitet von den allgemein geglaubten Berichten, daß diese Vögel in Muschelschalen mit ihren Schnäbeln an Bäumen hängen und nachdem sie die Muschelschale durchbrochen, entweder in die Gewässer fallen oder frei in die Luft fliegen, fand sich R. Isaak aus **Corbeil** veranlaßt, dieselben als unrein zu verbieten, weil sie zu den Schalthieren gerechnet werden müssen. R. Jakob b. Ascher (gest. 1340) und dessen Commentator und Nachfolger R. Josef Karo, Jore Dea Ab.

84 § 15, schlossen sich der siegreich durchdrungenen Meinung des R. Isaak aus **Corbeil** an, und die Bernickel-Gans wurde von der jüdischen Tafel verdrängt.

שפות הגרלים באילן ותלום באילן בחרטומיהן אסורים משום שרץ השורץ על הארץ.

Ueberhaupt war wahrscheinlich R. Josef Karo der erste Rabbiner im Orient, wohin die Fabel nicht gedrungen zu sein scheint — Maimuni kennt dieselbe nicht, — der der Baumvögel Erwähnung gethan und ihnen einen Paragraphen in seinem Ritualcodex eingeräumt hat. Allein R. Josef Karo copirte bloß hier die Meinung des R. Jakob b. Ascher. Hingegen ist es wiederum der kühne, über Autoritäten sich hinwegsetzende R. Salomon Luria (ein Deutscher von Geburt und 1573 in Lublin gestorben), der den Genuß der Baumgänse, wenn sie ritualmäßig geschlachtet, gestattete, weil sie alle Zeichen der Reinheit der erlaubten Vögel haben, und wir uns um die außergewöhnliche und zweifelhafte Zeugung derselben nicht zu kümmern brauchen. Es liegt uns hier fern zu untersuchen, ob wirklich, wie Max Müller glaubte, die Sprache die erste Veranlassung zu diesem Mythus gegeben, da es uns bloß darum zu thun war, den Mythus auf jüdischem Gebiete zu verfolgen, die mannigfachen Anschauungen, die darüber im Schwunge waren, zu vergleichen und die Gelehrsamkeit des Schulchan Arach-Fressers zu beleuchten.*)

D.

---

*) Vergl. noch über die Baum- oder Bernickel-Gans (Bernaca, Bernicha, Bernecela) die gelehrte Auseinandersetzung von Ferd. Wachter, in Ersch und Gruber Encyclopäd. I. Sect., Theil 53, S. 387—391. R.

Analekten und Monatsbericht.

Die religiöse Wellenkreiselung auf dem unbeständigsten Wasserspiegel, den man Frankreich nennt, nimmt von Tage zu Tage mehr zu, und das politische Mißbehagen wirkt dabei mit. Eine neue Bewegung indicirt die jüngst erschienene Schrift von Hippolyte Rodrigues: Die Gerechtigkeit Gottes, Einleitung zur Geschichte der Judenchristen, ein Retrospectiv eigenthümlicher Art. Dieses zugleich historische und dogmatische Retrospectiv stellt einander gegenüber die Gerechtigkeit Gottes mit seinen Consequenzen, wie sie das Judenthum lehrt, und die Erbsünde in ihrer folgerichtigen Entwickelung, wie sie das Christenthum oder richtiger der Paulinismus als nothwendig zum Heile aufnöthigt. Die Idee der Gerechtigkeit Gottes trägt in ihrem Schoße die Freiheit und die Versittlichungsfähigkeit des Menschen. Die pauliniſche Theorie vom Sündenfall dagegen macht den Menschen gebunden und überliefert ihn der Willkür der Erlösung durch den Opfertod. „Die Geschichte existirt lediglich in den Ideen. Die Chronologie, die Data, die Facta bilden nur das Skelett der Geschichte, die Substanz wird von den Ideen bereitet. Gleich der Circulation des Blutes belebt, färbt, verleidenschaftlicht die Cirkulation der Ideen die Begebenheiten, entschleiert ihre Physiognomie und läßt über sie eine unerwartete Beleuchtung streifen ..... Auf Paulus und seine Sündenfall- und Erlösungstheorie folgten die Gnostiker, auf die Gnostiker der Johannëismus, auf diesen die Mystiker und auf die Mystik die Inquisition. Und nach der Inquisition, welche im Menschen jede Sprungkraft lähmte und alle Begriffe verwirrte, herrscht nicht mehr die Liebe Gottes, sondern die Furcht vor dem Teufel. Alle Ideale liegen zertrümmert und mächtige Gefühle verschwinden wie in Spanien .... Luther hat zwar das Bibelwort von der Kette der mystischen Tradition erlöst, aber er hat das Gewissen durch das Anknüpfen an die pauliniſche Theorie wieder gebunden."

Der berühmte französische Kanzelredner Pater **Hyacinthe** hat in der Kirche **Notre-Dame** eine Lobrede auf das Judenthum gehalten, wie man sie in den Orgelsynagogen schwerlich zu hören bekommt. Der **Gaulois** giebt nur einen gedrängten Auszug aus dieser katholischen Predigt,

und dieser erscheint interessant genug. „Vergessen Sie nicht," sagte er unter anderem, „daß das jüdische Volk wahrhaft das Volk Gottes ist und wird es immer sein.... Volk Gottes! Du hast der Welt die bis dahin unbekannten Gedanken der Brüderlichkeit, der Gleichheit und der Barmherzigkeit offenbart. Und weil Du Deine Religion und Dein Vaterland in Gott gesetzt hast, hat man Dich verfolgt, zerstreuet, bekämpft — vergeblich. Dein Glaube, Deine Kraft sind unzerstört, unzerstörbar geblieben, wie der einzige Gott, der immer Dein König gewesen ist. (**Univers Israélite**). Es wäre beinahe gerathen, unsere reformsüchtige Rabbinen in die Kathedrale **Notre-Dame** zu den Missionspredigten des Pater **Hyacinthe** zu senden, damit sie lernen sollen, daß das Judenthum etwas mehr als Affenthum ist.

Dem Abgeordneten **Dr.** Kosch ist in den letzten Wochen eine Adresse überreicht worden, die von den Vorständen eines großen Theils der der preußischen Monarchie angehörigen Synagogengemeinden unterzeichnet war. Es wurde in derselben dem verehrten Abgeordneten die gewiß verdiente Anerkennung ausgesprochen für seinen unermüdlichen Kampf um die Anerkennung der rechtlichen Forderungen seiner Glaubensgenossen. Herr **Dr.** Kosch hat alle Veranlassung mit Genugthuung auf seine Thätigkeit in der letzten Session des Abgeordnetenhauses zurückzublicken. Praktische Erfolge dieser Thätigkeit lassen sich jedoch unter dem jetzt herrschenden Systeme nicht erwarten. Das Justizministerium hat sich noch nicht die Zeit genommen, die Judenfrage zu studiren, und das Cultusministerium versteht es vortrefflich, durch gewundene und ausweichende Erklärungen den an ihn gestellten Forderungen aus dem Wege zu gehen. Sanguiniker freilich glaubten in den letzten Tagen aus einer Zeitungsnachricht, die die Anstellung des ersten jüdischen Kreisrichters mittheilte, frische Hoffnung schöpfen zu dürfen. Die Zeitung der Partei, welche die Demüthigung der Juden in ihr Programm aufgenommen hat, beeilte sich, sie bald darauf eines Besseren zu belehren. Selbst das Hypothekenfach verträgt im christlichen Staate noch keinen jüdischen Kreisrichter.

Der Kaiser von Oesterreich bemerkte der Deputation gegenüber, die ihm die Adresse des ungarischen Israeliten-Congresses überreichte, er hoffe von der regeren Betheiligung der ungarischen Juden am öffentlichen Leben eine segensreiche Wirkung für ihr Vaterland. Oesterreichische Zeitungen bemerken hierzu, daß es in der That von unberechenbarem Gewinne wäre, wenn es den Juden gelänge,

die bisher in arger Weise vernachlässigte Industrie und den Handel in Ungarn zu fördern und in Aufschwung zu bringen. Die Magyaren selbst scheinen nämlich dieser Aufgabe wenig gewachsen zu sein. Von nicht geringer Anerkennung der ungarischen Juden zeugt die Mahnung eines ungarischen Blattes „**Szazadunk**“, die den Wählern der Pester Leopoldstadt empfiehlt, einen Juden in's Parlament zu schicken. Zwar könne Niemand blos seiner Religion halber ein Vorrecht haben, aber unter den speciellen, heimischen Verhältnissen, wo es gelte, ein tief eingewurzeltes sociales Vorurtheil zu brechen, müsse ein Jude selbst überall da gewählt werden, wo ihm eine gleichgewichtige christliche Capacität gegenübersteht, geschweige dort, wo ausgezeichnete finanzielle und kaufmännische Befähigung für den Juden sprechen.

Im Dec.-Heft der Monatsschrift 1868, S. 458, Z. 22 v. o. ist ein hebr. Satz ganz verstümmelt wiedergegeben. Er soll lauten: אחד מן הקדמונים לחקור בדעות אלו האנשים.

Briefkasten: Hr. David Kohan in Odessa: Die Thatsachen meistens bekannt und wenig interessant, daher nicht geeignet zur Aufnahme. — Hr. Dr. B. in L.: Wird aufgenommen werden.

Abhandlungen.

Die Religionsdisputation des R. Jechiel von Paris 1240 am Hofe Ludwigs, des Heiligen, ihre Veranlassung und ihre Folgen. [1])

Von

Dr. A. Lewin.

Das Ende des zwölften und der Anfang des dreizehnten Jahrhunderts war bekanntlich die Grenzscheide zwischen der plumpen Barbarei und dem Anbruch der Civilisation. Die Völkerwanderung mit ihrer Roheit endete mit dem unglücklichen Ausgange der Kreuzzüge. Die Berührung mit dem Oriente, das eingetretene Bedürfniß der Schifffahrt, welches die schlauen Italiener ausbeuteten, die aufblitzende Philosophie und die neckische Literatur der Troubadours, alle diese Thatsachen zusammen erzeugten eine eigene Stimmung. Das Mißbehagen an dem Vorhandenen zeigte sich so kräftig in der Albigenser-Ketzerei, daß die Kirche, die eine feine Fühlung für frische Luft einer neuen Zeit hat, nicht genug Bannbullen dagegen schleudern und nicht genug Scheiterhaufen anzünden konnte. Sie wurde argwöhnisch, erblickte in jeder Kleinigkeit eine Gefahr, wollte ihr zuvorkommen und vergrößerte sie oft dadurch. In diese Zeit, in den begin-

[1]) Eine vom jüd.-theolog. Seminar gekrönte Preisschrift.

nenden Kampf der Vernunft mit der Unvernunft, als jene noch eine schwache Kinderstimme hatte, und diese mit Felsenkolossen gegen die Tadlerin schleuderte, fällt eine Disputation französischer Rabbinen am Hofe eines Königs, der selbst mit seinen abenteuerlichen Kreuzzügen den Stimmungswechsel in der Weltgeschichte andeutet. Diese Disputation ist zwar im Ganzen und auch im Einzelnen bekannt, dürfte aber durch einige Züge eine eigene Beleuchtung erhalten, welche sie aus einer querelle de famille zu einer Art cause celèbre von weltgeschichtlicher Bedeutung erhebt. Auch in ihr äußert sich das Symptom des krankhaften Zustandes, in welchen die Kirche gerieth, als sie die olympische Ruhe aufgab und anfing, aufgeregt, auffahrend und zänkisch zu werden.

Diese Religionsdisputation hat nicht die Proselytenmacherei inspirirt, wie die ein Jahrhundert später erfolgte von Tortosa, sondern es war eine Anklage gegen den Talmud und die Abwehr derselben. Die Anklage hatte nichts weniger zum Ziele, als den innersten Lebensnerv des Judenthums zu treffen und zu schädigen, die Juden aus ihrer geistigen Entwickelung hinabzustoßen auf das Niveau der Masse des Volkes, in dessen Mitte sie lebten. Denn unter Nationen wohnend, deren Institutionen, politische sowohl als geistliche, darauf hinzielten, das, was man damals Bildung und Wissenschaft nannte, einer einzigen privilegirten Klasse, der Geistlichkeit, vorzubehalten, boten die Juden im Mittelalter das überraschende Beispiel eines Volkes, dessen Glieder größtentheils dem Studium ergeben waren. Aus dem Tadel des Bischofs Wilhelm von Auvergne, [1]) gegen die Objekte jenes Studiums erkennt man am besten, wie unbequem es den Trägern der Kirche war, und welchen Nutzen es für die Ausbildung eines logischen Organs gewährte. Und wohl hat die

[1]) Opp. t. II, S. 643.

Kirche es begriffen, wie gefährlich dieses Volk von talmudisch-geschulten Denkern durch sein Bestehen allein ihrer Herrschaft sei. Deßhalb raubte man den Juden die äußeren Mittel, auf das Volk Einfluß zu üben. Das Recht auf Ehrenstellen ward ihnen genommen; sie wurden durch beschimpfende Zeichen als eine fluchbelastete, geknechtete Gemeinde dem Hohne der Menge preisgegeben. Doch erfolglos schienen all diese Mittel. Immer enger schlossen sich die Juden um das trockene Buch, aus dem ihnen Begeisterung zuströmte; immer zahlreicher wurden die Jünger der Lehrhäuser, die besonders in Frankreich und Spanien in hoher Blüthe standen. Aber selbst nach Außen hin ward der Einfluß, den die Juden übten, nicht geringer. Die Albigenser, die mächtigsten Feinde der römischen Kirche im Mittelalter, hatten dem jüdischen Gesetze den Vorzug vor dem christlichen [1]) gegeben.

Dieser Umstand zeigte der damals erst errichteten Inquisition der Dominikaner, wo sie eine nicht zu verachtende Quelle der Ketzereien zu suchen hätte. Aber die Juden waren ihrem Arme unerreichbar, und das Verbot des Bibelbesitzes fruchtete selbst bei Christen wenig. Da eröffneten die Juden selbst ihren Todfeinden den Zugang und gaben ihnen Macht über sich. Die Discussionen, die Folge des allgemein und eifrig gepflegten Studiums, mußten naturgemäß zu Parteiungen führen. Die Parteiführer blieben nicht immer dessen eingedenk, daß in einem wissenschaftlichen Streite auch nur mit Waffen der Wissenschaft allein gekämpft werden dürfe. Sobald wichtige Religionsgrundsätze zur Discussion kamen, war gegenseitige Verketzerung und persönliche Anfeindung eine häufige Folge. In entsetzlicher Weise trat dies zu Tage in dem Streite der Maimunisten und Antimaimunisten, der Freunde und der Gegner philosophischer Stu-

[1]) Vaissette histoire de Languedoc. Preuves de l'histoire p. 572: § 10 des Albigenser-Bekenntnisses: »Quod lex Judaeorum melior est, quam Christianorum.«

dien im Beginne der dreißiger Jahre des dreizehnten Jahrhunderts. Die Antimaimuniſten hatten mit Schrecken wahrgenommen, wie die extremen Ausläufer der Gegenpartei auf Grund ihrer philoſophiſchen Spekulationen ſelbſt das Daſein Gottes und ſeine allwaltende Vorſehung anzweifelten,[3] und glaubten als Urquelle dieſer Verirrungen die philoſophiſchen Schriften Maimuni's verdammen zu müſſen. Da ſie aber ſich zu ſchwach ſahen, um einen Bann gegen dieſe Werke mit allgemeiner Zuſtimmung durchſetzen zu können, nahmen ſie die Hilfe der Ketzerrichter in Anſpruch, welche gierig die dargebotene Gelegenheit ergriffen, auch gegen die Juden als Richter auftreten zu können. So wurden Ende 1233, Anfang 34 die Maimuniſchen Schriften öffentlich verbrannt.[3] Ein für die Inquiſition unſchätzbares Präcedenz war hiermit geſchaffen. Doch nicht allein philoſophiſche Spekulation und ſtrenge Geſetzesgläubigkeit bekämpften ſich damals im Judenthum. Denn, wenn auch nur geringe Reſte der die Tradition läugnenden Karäer im Weſten Europa's ſich erhalten haben mögen, ſo erſchienen doch hin und wieder vereinzelte Vertreter einer die Tradition verwerfenden und den ſtrengen Glauben an das Bibelwort ſtatuirenden Richtung. Daß aber in Frankreich in dem zweiten Decennium des dreizehnten Jahrhunderts ſolche Traditionsläugner auftraten, kann bei der zur ſelben Zeit durch die Waldenſer in der chriſtlichen Kirche vertretenen ähnlichen Anſicht[3] nicht Wunder nehmen. Als einen ſolchen Läugner jeglicher Tradition haben wir auch Donin[4] zu betrach-

---

[3] ס"מ"ק א': הפילוסופין שאמרו שהעולם נוהג מאליו כמולות ואין לו מנהיג ולא דבר ואפילו קריעת ים סוף ויציאת מצרים וכל הנפלאות שנעשו, כמול היו. —

[3] Graetz Geſch. d. J. VII, 68.

[3] Alzog Univerſalgeſch. d. chriſtl. Kirche S. 582.

[4] Disputatio Jechielis (ich citire nach d. Oxford. früher Michelſch. Handſch.): אשר כפר בדברי חכמים זה ט"ו שנה ולא היה מאמין רק בכתוב בתורת משה בלא פתרון. Keineswegs alſo wird er als Philoſoph

ten, einen talmudiſch nicht ganz ungebildeten[1]) Mann aus La Rochelle.[2]) Deswegen ward er im Jahre 1225, wohl von R. Jechiel, der 1224|25 ſeinem Lehrer, R. Jehuda Sir Leon, in der Leitung des Pariſer Lehrhauſes gefolgt war, in den Bann gethan.[3]) Donin ſcheint nicht gerade zu jenen oberflächlichen Charakteren gehört zu haben, die ihrer Rachſucht ohne Bedenken ihre Ueberzeugung zum Opfer bringen. Denn erſt um das Jahr 1235[4]) trat er, von den Mönchen wohl als ein für ihre Zwecke taugliches Werkzeug befunden und von ihnen zu dieſem Schritte überredet, zum Chriſtenthum über und erhielt in der Taufe den Namen Nicolaus.[5])

In demſelben Jahre war ein Kreuzzug in Frankreich gepredigt worden, und die heiligen Mordgeſellen hatten 1236 in der **Bretagne, Anjou und Poitou** gegen 3000 Juden ermordet, 500 zur Taufe gezwungen und die in ihre Hände gefallenen jüdiſchen Bücher verbrannt.[6]) Basnage[7]) referirt nun, leider ohne

---

i. e. als Gottesläugner geſchildert. Daß überhaupt in dieſer Zeit die Philoſophen und die Traditionsläugner zwei Kategorieen bildeten, zeigt deutlich כיצד (a) פעמים יחשב ביחוד השם ב"ה שמא: ס"ס"ג הלכות ע"ז הוא שמא אינו, מה למעלה מה למטה, מה לפנים מה לאחור; (b) יפעמים יחשב על תורה שבעל פה שמא היה מן השמים שמא אינו־ועל ידי כך השמן מסיחו ויבא לידי מינות.

[1]) Das zeigt die Disputation, die aber zugleich ergiebt, daß die Lobeserhebungen der chriſtl. Berichte übertrieben ſind.

[2]) Acta Sanctorum zum 25. Auguſt S. 359 (aus Echardus Scti Thomae summa suo auctori vindicata S. 583): de Rupella. Ducange Glossarium s. v. Talmud: Rupellensis.

[3]) Brief des R. Jacob von Venedig an Fra Paolo ed. Kobak (גנוי נסתרות Bamberg 1868): אשר המיר חקי ה' ותורותיו וגם דת רומה לא היה מאמין והרב הקודש רבינו יחיאל־רחה אותו בשתי ידים והבדילו לרעה בקול שופר ובתרועה.

[4]) Zwar haben Acta Sanctor. l. c. Anno circiter 1236. Doch berechtigt das circiter nicht zur Fixirung des genannten Jahres (o. S. 100, Anm. 4),

[5]) Dieſen Namen haben außer Ducange l. s. l., der Thomas angiebt, alle Quellen.

[6]) Bulle Gregor' IX. an die Biſchöfe von Bordeaux, Saintogne, Angouleme und Poitou bei Baronius (Raynaldus) an. eccl. T. XIII. a. a. 1236. vid. Graetz Geſch. VII, 110.

[7]) Histoire d. Juifs V, 1809 ff.

Quellenangabe, daß „1236 unter dem Vorwande des Kindermordes am Charfreitage in Paris Juden ermordet worden seien. Derselbe Wahn habe sich der Provinzen **Berry, Touraine, Anjou, Poitou** und **Maine** bemächtigt, und ihm seien dort 3000 Menschenleben als Opfer gefallen." Das ist augenscheinlich identisch mit dem von den Kreuzfahrern angerichteten Gemetzel. Da aber der Papst dieser falschen Anklage in seiner Bulle keine Erwähnung thut, hätten wir keinen Anhalt, diese Beschuldigung als Miturſache des Blutbades anzusehen, wenn nicht folgende Angaben noch hinzuträten. Schon an einer früheren Stelle [1]) berichtet Basnage dasselbe Factum mit dem Zusatze: „**un de leurs deserteurs ayant excité contre eux**" **etc.**, wobei er sich auf eine Stelle des שבט יהודה [2]) stützt, welche auch Graetz (**VI.** S. 398 Nr. 26) auf Donin, später (**VII.** S. 143 Anmerkung 1) aber, ob mit Recht, wird hoffentlich die weitere Untersuchung ergeben, auf den Frater Paul bezieht. In der **Disputatio Jechielis cum Nicolao** hat Letzterer den Vorwurf des Blutgebrauches gegen die Juden nicht ausgesprochen, und doch berichtet R. Jacob von Venedig, [3]) daß Donin sogar vor dem Papste eine solche Anklage erhoben habe; jedoch sowohl dieser, als die Könige und Bürger hätten ihm, mit einer einzigen Ausnahme, keinen Glauben geschenkt. Außerdem setzt R. Jechiel [4]) mehrmals voraus, daß Donin schon früher es versucht habe, gegen die Juden aufzutreten, ja, sie zu vernichten. Hierdurch werden wir schon der Annahme geneigt, daß, wenn wirklich jene Verfolgung wegen der Anklage des Blutgebrauches ausgebrochen ist, Nicolaus der

---

[1]) V, 1731, übrigens in einer viel zu frühen Zeit.

[2]) Ed. Wiener S. 114.

[3]) l. c.: כי בלילי פסח אנו שוחטים נערים קטנים בחיק אמותם וג'. וידי נשים רחמניות בשלו הילדים וג'. ולא האמינו מלכי ארץ וכל יושבי תבל זולתי פרא למוד מדבר דבר מלא דבר וג'.

[4]) Disput. Jechiel: ומאז ועד עתה חשב עלינו רעה לעקור את הכל. ib.: מיום שנפרדה ממנו בקשת תאנה עלינו להתגולל עלינו עלילות ברשע'.

unmittelbare Urheber derſelben geweſen ſein müſſe. Nun macht aber R. Jechiel [1]) ferner dem Donin in einer im Zuſammenhange des Disputes ganz unverſtändlichen Weiſe den Vorwurf, daß „er alle Juden des Blutvergießens beſchuldigt habe, und es werde deshalb ſeine Strafe gräßlich ſein.“ Darauf entgegnet Jener: „Wie Viele von Euch fielen durch's Schwert in **Bretagne, Anjou** und **Poitou,** und wo ſind die Wunder Gottes für ſein auserwähltes Volk?“ Das wäre unverſtändlich, wenn nicht Nicolaus, der ja gerade aus **Poitou** ſtammte, dieſe Verfolgung durch die von ihm erhobene Anklage hervorgerufen hätte und ſich nun mit ſeiner bisherigen Strafloſigkeit brüſten wollte. Einen ferneren Beweis für die Urheberſchaft Donin's bietet das Wüthen gegen die jüd. Bücher. Neben dieſen mehr negativen Beweiſen dient die durch ſie beleuchtete poſitive Angabe der ſchon erwähnten Stelle des שבט יהודה zur Abrundung des Beweismaterials. Der unſerer Meinung nach auf Donin bezügliche Paſſus lautet folgendermaßen: „גם נשתמרו יותר מחמש מאות (אי נא לנו כי חטאנו) על ידי משומד אחד שהיה מן ההר ובקש לעקור את הכל ובא להכריז בכל הקהילות ימירו דתם בעל כרכם. וכי לא יכיל הביא מן האפיפיור חוקים לא טובים“ [2]) „Auch wurden mehr als 500 getauft (weh' uns ob unſ'rer Sünden) durch einen Neophyten aus La Rochelle,[3]) der Alle vernichten wollte und in allen Gemeinden es zu bewirken verſuchte, daß ſie zwangsweiſe getauft würden.“ (1236). „Und als er dies nicht vermochte“ (da der Papſt ſelbſt in dem Briefe vom 9. September h. a. ſich für die Juden verwandte)

---

[1]) Ib.: וכך לא נשאר אשר לא שפך דם נקי בישראל.

[2]) Das Folgende וצוה לשאת חומטות וג׳ bezieht ſich auf den, vielleicht ebenfalls von Donin bewirkten Beſchluß des Concils von Avignon vom Jahre 1254. vid. Dachery spicileg. I, 724: Portent insuper rotam amplam continuo et publice ante pectus, cujus circulus sit latitudine unius digiti ac unius palmi dimidii altitudo.

[3]) Montpellier heißt ההר הגן oder wie שבט יהודה ed. Wiener S. 113 הר געש.

„begab er sich zu demselben und brachte böse Verordnungen mit". Damit sind die Confiscationen des Talmud gemeint, die auf Nicolaus' Anklage erfolgten. Wir glauben hierdurch nachgewiesen zu haben, daß Donin mit dem Ingrimme eines Apostaten bald nach seiner Taufe die blutige Vertilgung seiner früheren Glaubensgenossen angestrebt habe. Daß er aber nicht aus eigenem Antriebe so gehandelt habe, sondern nur das Werkzeug der Geistlichkeit gewesen sei, dafür giebt uns der chronologisch ungenaue, doch sonst sehr gut unterrichtete Hillel von Verona einen Fingerzeig, indem er als Ursache dieser Verfolgung den durch Gottes Fügung gegen die Juden erregten Haß der Geistlichkeit angiebt.[1] Unter diesem גלחות würden wir auf Grund der Verhältnisse die Dominikaner und Franziskaner vermuthen, auch wenn uns Zeitgenossen[2] nicht berichteten, von welch' intensivem Hasse jene Mönche gegen die Juden erfüllt waren.

Zwar war ihnen auch dieser Schlag gegen die Juden nicht gelungen. Doch sie hatten ein Werkzeug durch die Bande des gemeinsam vergossenen Blutes an sich gekettet, das schon, durch seine eigenen Ansichten und Erlebnisse bewogen, einem Ziele zustrebte, welches ihnen sofort als das beste Mittel zur Niederdrückung, selbst zur Vertilgung der Juden erscheinen mußte: die Vernichtung des Talmud. Und ohne Zweifel war es Nicolaus, der seinen Gönnern den Plan dazu vorlegte. Das war endlich das Richtige, nach welchem die erbitterten Feinde der Juden so lange vergebens gesucht hatten. Denn nur der Talmud und die stete Beschäftigung mit ihm erhielt die

---

[1]) וישקף עליהם בעמוד אש וענן ער טעם זקנים ed. Aschkenasi S. 71: שהרעיש עליהם כל הגלחות ואז נתחרשו הגזרות הגדולות, את הקהלות „הרנו, יותר מג' אלפים".

[2]) ואני אקניאם בלא (פ' האזינו) 88a רעה זקנים im בעלי תוספות: עם" מרה כנגד מרה, ונר' שעל החובלים ויקובש היא אומר שהם מצרים לישראל בכל מקום, והם קרוין לא עם, שהרי הם בזיין מכל טכסיסי בני אדם."

Juden so glaubensmuthig und so glaubenstreu; er war es, der die verhaßten Fremdlinge den denkenden und freier gesinnten Christen näher brachte und achtenswerther machte, als die denkfaulen und lebenslustigen Mönche. Wir fühlen uns zu schwach, um hier in kurzen Zügen schildern zu können, welche Bedeutung der Talmud für das Geistesleben und den Fortbestand des Judenthums und des jüdischen Volkes bis auf unsere Zeit gehabt hat.[1] Die von den Päpsten Jahrhunderte hindurch gegen den Talmud geschleuderten Anklagen können wir jetzt mit stolzer Freude als wahr anerkennen und sie als das ehrendste Zeugniß für die hohe nationale Bedeutung dieses originellen Gesetzbuches reclamiren! Es ist wahr, „daß, solange die Söhne unseres Volkes auferzogen wurden in der Lehre des Talmud, so lange sie in ihm den Erklärer der Bibel und der Propheten verehrten, sie nie in Wahrheit sich zu bekennen vermochten zu einer anderen Glaubenslehre, sie nie die spitzfindigen Deuteleien, mit denen man die Christuslehre in die Bibel hineinzupracticiren versuchte, als Wahrheit anerkennen konnten; es ist wahr, daß der Talmud allein den Abfall Israels vom Glauben seiner Väter verhinderte.“[2] So begegnete sich denn Donin's Haß gegen den Talmud und das Interesse der Vorkämpfer des Katholicismus, um das richtige Mittel zur Vernichtung des Judenthums zu finden. Und wahrlich, wäre der Streich gelungen, es stände um uns anders und vielleicht auch um die Civilisation!

---

[1] Vergl. die Schilderung bei Graetz VII, 111 ff.

[2] Nikolaus' Anklage, die in Gregor' IX. Briefe übergegangen ist: »causam praecipuam, quae Judaeos in sua perfidia retinet obstinatos.« Innocenz' IV. Brief an Ludwig IX. (9. Mai 1244): »Filios suos docent ac nutriunt etc. verentes, ne veritate, quae in eisdem, lege ac prophetis, est intellecta, aperte de unigenito Dei filio venturo in carne testimonium perhibente, convertantur ad fidem, et ad redemptorem suum humiliter revertantur.« Honorius' IV. Brief nach England (1286): »In hoc quippe libro damnabili suum continuant studium et circa ipsius nepharia documenta etc., ut iidem filii, Dei filium fugientes, per devia infidelitatis exorbitent et ad veritatis semitam non accendant.«

Um die Ausführung durfte den Mönchen nicht bange sein. Die Rabbinen von Montpellier hatten in ihrer blinden Wuth die Inquisition belehrt, daß ketzerische Bücher, und seien sie auch von Juden verfaßt, dem geistlichen Gerichte und dem **Auto-da-fé** unterworfen seien.[1]) Nur die Einwilligung des Papstes hielt man bei einer solchen Hauptaction, die sich, um ihren Zweck vollständig zu erreichen, über das ganze von Juden bewohnte Gebiet, wenigstens Europa's, erstrecken mußte, für unumgänglich nothwendig. Deßhalb begab sich Nicolaus im Jahre 1238,[2]) besonders, durch die Franciskaner,[3]) in deren Orden er wohl eingetreten war,[4]) unterstützt, nach Rom, um dem Papste Gregor **IX** eine Anklageschrift gegen den Talmud zu überreichen und Schritte gegen denselben zu veranlassen. In Folge dieser, in 25 Artikeln[5]) abgefaßten Anklage erließ der Papst eine Anzahl von Bullen, die eine Untersuchung der einzelnen Anklagepunkte, und, falls sie bewahrheitet würden, ein Vorgehen gegen den Talmud anbefahlen. Sehr auffallend ist es, daß Gregor nicht daran gedacht zu haben scheint, für seine eigenen Staaten und die ihm zugethanen italienischen Städte ähnliche Befehle zu erlassen.[6])

---

[1]) Hierin allein liegt die Zusammengehörigkeit der beiden Facta und die Ursache der tiefen Reue des R. Jona. Hillel von Verona (l. c.) faßt den Zusammenhang etwas zu naiv auf, indem er ihn auch chronologisch nachweisen will: „אל תחמה אם השם יחברך ענש את תורת בני צרפת לכבוד רבינו משה וג'. ולא הפסיקו מ' יום בין שריפת ספרי רבינו לשריפת ספרי התלמוד, ובאותו מקום עצמו נשרפו כל הסדרים והפירושים שנמצאו בפריש ונחערב אשר ספרי התלמוד באפר ספרי המדע והמורה.

[2]) Acta Sanctorum l. c. (aus Echardus l. c.) Ducange Glossar. s. v. Talmud.

[3]) Disput. Jechiel: לשונו ואותו וגאותו בעזרת החובלים.

[4]) Da ihn der Papst im Briefe an den Bischof von Paris »dilectus filius« nennt, eine Bezeichnung, die sonst nur Geistlichen und hochgestellten Laien zu Theil wird.

[5]) Ducange l. c. sagt „35"!?

[6]) Eigenthümlich ist die Notiz bei Zunz Ritus 128: „6. oder 9. Tammus Fasten in Rom wegen Verbrennung der Pentateuche (?) in Paris 1246 (?)

Daß Deutschland und Neapel von ihnen verschont blieben, erklärt sich schon durch die Feindseligkeiten, die gerade zu dieser Zeit zwischen Friedrich II. und dem päpstlichen Stuhle ihren Höhepunkt erreicht hatten. So wurden diese Befehle nur den Erzbischöfen der christlichen Weststaaten, Frankreichs, Englands, Castiliens, Leons und Aragoniens zugesendet; denn Polen, Ungarn und Scandinavien wurden theils als Appendix Deutschlands betrachtet, theils nicht von Juden bewohnt. Diese vom 9. Juni 1239 [1]) datirten Briefe ordneten an, daß am ersten Sabbate der nächsten Quadragesima, also am 3. März 1240 früh, während die Juden zum Morgengottesdienste in den Synagogen versammelt wären, alle Bücher derselben confiscirt und bei den Franciskanern oder Dominikanern niedergelegt werden sollten. Auch die im Besitze von Christen befindlichen jüdischen Bücher sollten bei Strafe der Excommunikation ausgeliefert werden. Um sich zu diesem ungesetzlichen Uebergriffe [2]) der Inquisition nöthigenfalls die Hilfe der weltlichen Macht zu sichern, und wohl auch, um dieser eine Hinderung der Beschlagnahme zu verbieten, richtete der Papst am 20. Juni 1239 [3]) gleichlautende Schrei-

---

ist im Tanja ms. in die Fastentabelle aufgenommen." Hier ist unser Factum gemeint! Doch warum muß sich das Fasten auf einen Vorfall in Rom beziehen? Selbst dieser vage Ausdruck aber schließt die Annahme einer Verfolgung im Kirchenstaate gänzlich aus.

[1]) Quètif u. Eccard scriptores ordinis praedicat. I. 123 (ebenfalls Auszug aus Echardus Scti Thomae summa etc. und dem Ms. Extractiones de Talmut, jetzt bibliotheque imperiale, Fonds de Sorbonne No. 1343 f. 232): V idus junii p. n. a. XIII.

[2]) Wie sehr trotz allen Zuwiderhandelns diese Ansicht der gesammten Zeitrichtung entspricht, zeigt die von Philipp dem Schönen 1290 erlassene Ordonnance, durch welche es den königlichen Beamten verboten wird, die von der Inquisition wegen Wucher, Hexerei oder sonstiger Verbrechen verfolgten Juden gefangen zu nehmen: »lesquels ne sont pas du ressort de l'inquisition.«

[3]) XII. Kalend. Julii.

ben an die Könige von Frankreich, England, Aragonien, Castilien,[1] Leon, Navarra und Portugal, in welchen mit denselben Worten, wie in den Briefen an die Erzbischöfe, darauf hingewiesen wird, daß, „falls die Juden mit Recht angeklagt wären, keine genügende Strafe für ihr Verbrechen gefunden werden könnte. Sie hätten nämlich,[2] nicht zufrieden mit dem schriftlichen, göttlichen Gesetze, dieses fast ganz bei Seite geschoben und ein neues Gesetz, den Talmud, angenommen. Von diesem geben sie vor, daß es ebenfalls von Gott Mose übergeben worden sei und sich in mündlicher Ueberlieferung forterhalten habe, bis die „Weisen" oder „Schreiber"[3] es niedergeschrieben hätten. In diesem Buche seien nun so viele Mißbräuche und Schändlichkeiten enthalten, daß man sich scheuen müsse, sie zu referiren, und beim Hören derselben von Grauen erfaßt werde. Da dasselbe die Juden auch in ihrer Bosheit und Lasterhaftigkeit zähe erhalte, möchten die Könige die Confiscation unterstützen." Außerdem wurde unter dem 20. Juni den Franciskanern und Dominikanern zu Paris der Auftrag ertheilt, die Bücher zu verbrennen, falls die angegebenen Punkte in denselben gefunden würden. Alle diese Briefe überbrachte Nicolaus selbst dem Bischofe von Paris, Wilhelm v. Auvergne, etwa im September 1239; denn diesem war in einem besonderen Schreiben die Weiterbeförderung aufgetragen worden.

Nach den uns zugänglichen Quellen scheinen die meisten dieser Befehle, vorausgesetzt, daß sie an ihre Adressen gelangten, keine Beachtung gefunden zu haben. Von Aragonien läßt eine

---

[1] Da Castilien und Leon schon seit 1230 unter Ferdinand III. vereinigt waren, ist die unverbundene Nebeneinanderstellung sehr auffallend.

[2] Zweifelsohne sind das dieselben Worte, welche Donin in seiner Anklageschrift gebraucht hat, und die seitdem stereotyp geworden sind.

[3] »Sapientes« (חכמים) »aut scribas« (סופרים) Briefe Gregor's bei Quetif und Eccard l. l.

Notiz bei Quetif und Eccard [1]) schließen, daß dort eine Untersuchungscommission niedergesetzt worden sei, wahrscheinlich jedoch ohne Resultat. Von Portugal berichtet ein einheimischer Schriftsteller [2]) ausdrücklich, daß diese Briefe übergeben worden seien, aber wegen des Zwistes zwischen König und Papst erfolglos geblieben seien. Weshalb aber Castilien und Leon, wo der fromme Ferdinand III. in gutem Einvernehmen mit Rom herrschte, weshalb Navarra und England [3]) Nichts gethan, um die päpstlichen Befehle auszuführen, darüber lassen uns unsere Berichte völlig im Ungewissen.

In Frankreich dagegen fand sich eine ziemlich bedeutende Anzahl der günstigsten Momente vereinigt, welche den päpstlichen Bullen eine stricte Befolgung sicherten. Erstlich wirkte der Neophyt Nicolaus hier selbst mit dem bei Ueberläufern gewöhnlichen Eifer gegen ihre früheren Gesinnungsgenossen, welcher in diesem Falle noch besonders durch den Ingrimm des Aposta-

---

[1]) In dem Leben des F. Arnoldus Sagara Catalanus (I. 247), der seit 1249 Prior der Provinz Hispania (Praedicatorum) war: »Antea unus e quatuor judicibus fuerat constitutus, qui anno 1243 de libris Thalmudicis sententiam ferrent.« Daß aber, wenn hier nicht überhaupt eine Verwechselung mit 1263 vorliegt, die Commission zu keinem Resultate kam, zeigen die Ereignisse des letztgenannten Jahres, in welchem auf die Anklage des Fra Paolo König Jacob I. den Bischof von Barcelona, Raymund Martin und Raymund de Pennaforte, (diese nennt Quetif und Eccard l. c. 358), sowie Arnold von Sagara nebst dem Pater praedicatorum Janua (Carpzov introductio in Pugionem fidei ed. Leipzig/Francf. S. 105 nach Franciscus Diago hist. provinciae Aragoniae F. praedicat.) zu Richtern ernannte wegen: »blasphemiarum in Deum, Christum, Mariam deiparam et religionem Christianam in libris Thalmudicis contentarum.« In Folge dieser Untersuchung, sowie des am 20. Juli 1263 stattgehabten Disputes zwischen Paolo und Nachmanides wurde der Befehl erlassen, die Blasphemien gegen Christus und seine Mutter auszumerzen.

[2]) Fr. Brandão Monarchia Lusitana V. l. 18 c. IV. S. 13 bei Kayserling Gesch. der Jud. in Portugal S. 4.

[3]) Eine Bulle Honorius' IV. wiederholt 1286 gegen den Bischof von Canterbury die Anklagen gegen den Talmud, ebenfalls mit unbekanntem Erfolge.

ten wegen seines Bannes und durch seine Abneigung gegen den Talmud angefacht wurde. Dann stand eben zu dieser Zeit in Frankreich die Inquisition[1]) in vollster Blüthe. Gesättigt von Ketzerblut, hatten die Mönche mit diabolischer Geistesschärfe es erkannt, daß das Hinmetzeln selbst ganzer Völker ihren Sieg nur momentan sichern, daß aber allgemeine Verdummung sie zu ewigen Herren der Menschheit erheben könnte. In diesem Geiste hatte schon 1229 das Concil von Toulouse den Laien den Besitz der Schriften des alten und des neuen Testaments verboten: „es sei denn, daß einer den Psalter, das Brevier oder die Horen der hl. Maria aus Andacht besitzen wollte." Aber selbst diese Bücher durften nicht in die Landessprache übersetzt sein. Ja das Concil von Taragona hatte schon 1234 für die romanischen Bibelübersetzungen das Auto-da-fé bereitet.[2]) Auch der damalige Kanzler der Pariser Kirche, Odo von Chateauroux,[3]) war, wie der fernere Verlauf es zeigen wird, ein erbitterter Feind der Juden. Dazu kommt endlich als Ausschlag gebendes Motiv, daß König Ludwig, der sogenannte Heilige, einerseits die Juden so sehr haßte oder verachtete, daß er sie nicht sehen mochte[4]) und andererseits, wie sein Beichtvater und Biograph Wilhelm berichtet, er, ein gehorsamer Sohn der Kirche, alle Befehle des päpstlichen Stuhles in Demuth empfing und mit Eifer auszuführen sich bestrebte.[5])

(Fortsetzung folgt.)

---

[1]) Sie war durch Innocenz III. zur Zeit der Waldenserkriege (1229) gestiftet worden und ihre Leitung den Jacobinern (Sanjacobei-Dominicaner-praedicatores) und den Cordeliers (minores-Franciscaner) überlassen worden. (Essai sur l'histoire de Provence v. Bouche I. 303). Gregor IX. übertrug sie 1239 auf die Dominikaner allein.

[2]) Herzog, Real-Encyclopädie s. v. Bibellesen II. 203 ff.

[3]) Quetif und Eccard I., 129: Odo de Castro Rudolfi (Chateau Raoul) oder Castro Rufo, — iste tum ecclesiae Parisiensis cancellarius.

[4]) Joinville hist. de St. Louis bei Depping hist. des Juifs. 123.

[5]) Guillelmus Carnotensis in Daunou et Naudet recueil des histo-

Die Einheit des Judenthums innerhalb der heutigen religiösen Anarchie.

2.

Wie mußte ich oft Seitens Derer, die im Judenthume nur einen Glauben, wie jeden andern, aber den „vernünftigsten" erblicken, Zweifel und Verwunderung über mein Festhalten am „alten" Judenthum aussprechen hören. Was mit dem Vernunftglauben der Rationalisten, die sich jetzt „Spiritualisten" nennen, nicht übereinstimmt, ist in ihren Augen entweder Aberglaube, oder Unglaube, wo nicht gar Heuchelei und Lüge. Sie, die nie einen selbstständigen, aus eigenem Forschen entstandenen Gedanken gehabt haben, die vielmehr das passive Produkt ihrer Umgebung sind, bilden sich ein, keinen Autoritätsglauben zu haben. Sie, die alle Welt zu ihren zufälligen subjektiven Anschauungen bekehren wollen und bekehren zu können wähnen, weil sie von dem objektiven historischen Gedankenprozesse keine Ahnung haben, eifern gegen die Bekehrungssucht anderer Glaubenssekten.

Es ist notorisch, daß keine Religion weniger Proselyten gemacht und zu machen gesucht hat, als das Judenthum. Nur in jener Epoche seiner Geschichte, in welcher der Scheidungs- und Ausscheidungsprozeß der reinen Glaubenssekte aus dem Judenthume vor sich gegangen, finden wir in ihm Spuren von Proselytenmacherei. Sonst waren es höchstens Sklaven und Domestiken, die beschnitten wurden, um an gewissen nationalen Festlichkeiten,

---

riens de France XX. 332: »Sane, quam reverenter et humiliter erga sacrosanctam romanam ecclesiam semper se habuit, quam devote et obedienter rescripta et mandata apostolica consuetus erat, suscipere, quam obedienter et efficaciter, sicut verus filius, obedientiae adimplere, norunt illi etc.«

wie an der Osterfeier, Theil nehmen zu können. Wäre das Judenthum eine Religion im modernen Sinne des Wortes, so wäre diese Abwesenheit aller Bekehrungssucht ein psychologisches Räthsel, im Widerspruch mit allen gleichartigen Phänomenen. Begreiflich wird dieser in der ganzen eigentlichen Religionsgeschichte einzig dastehende Umstand nur dadurch, daß das Judenthum eben keine bloße Glaubenssekte ist. Solche Sekten gehören, wie bereits gesagt, nicht der ersten Weltepoche an, in welcher das Judenthum entstanden ist. Alle jene asiatischen und europäischen Religionen, die so eifrige Propaganda machten, daß sie in kurzer Frist viele Millionen Anhänger hatten, sind nicht naturwüchsigen, sondern reformistischen Ursprungs; und nichts spricht so sehr für die Originalität des Judenthums, dafür, daß z. B. Mose nicht etwa ein bloßer Reformator der egyptischen oder naturwüchsigen arischen Religionsform, sondern der Fortsetzer älterer jüdischer Traditionen war, die sich in das graue Zeitalter der Patriarchen verlieren, als gerade der Umstand, daß der fälschlicher Weise zuweilen als Religionsstifter angesehene Gesetzgeber, eben so wenig als das durch ihn aus der egyptischen Sklaverei befreite Volk irgend ein Gelüste von Bekehrungseifer an den Tag legt.

Ein anderes, nicht minder räthselhaftes und beispiellos in der Religionsgeschichte dastehende Phänomen ist gleichfalls nur dadurch erklärlich, daß das Judenthum kein bloßer Glaube ist; ich meine die Thatsache, daß sich in seiner Mitte keine verschiedenen Sekten halten und ausbreiten konnten. An Versuchen zur Sektenbildung hat es im Judenthume nie gefehlt, und fehlt es bis heute nicht; aber alle älteren und neueren Versuche dieser Art, von den Essäern und Judenchristen an bis herab zu den Kabbalisten, Sabbathianern, modernen Reformatoren und Universalreligionsstiftern, haben bei aller großen Verschiedenheit in Ansehung ihrer Tendenzen und Schicksale doch das Eine mit einander gemein, daß sie zum Abfalle vom Judenthume führten. Innerhalb einer Glaubenssekte können sich begreiflich neue Sekten bilden; wo der Glaube das Wesen einer Religion ist, kann sich jede Glaubensnuance als das wahre Wesen dieser Religion geltend machen. So kämpfen und wetteifern mit einander im Christenthum römische, griechische, protestantische und rationalistische Sekten, um dem „wahren" Christenthum den Sieg

zu verschaffen. Das Judenthum dagegen, weil es selbst keine Glaubenssekte ist, kann auch keine verschiedenen solcher Sekten in sich aufkommen lassen.

Es giebt kein anderes, und kann kein anderes Judenthum geben, als das uns von unseren Vätern überlieferte nationale; es ist physisch, moralisch und intellectuell mit uns verwachsen. Mit der Kette der ihm vorangegangenen Generationen, mit seiner jüdischen Abstammung muß der Jude, wenn er kein Bastard ist, **nolens volens** auch die Traditionen seines Stammes als seine eigenen mentalen Bildner mit in den Kauf nehmen, ganz abgesehen von allem subjectiven Glauben. Gerade die moderne Wissenschaft, die jedes abstrakte, gleichviel ob rationalistische oder supernaturalistische, subjektive Glaubensband auflöst, weiß die natürlichen Bande besser zu würdigen, als alle sogenannte Spiritualisten. Wer aufrichtig und stark genug ist, bis zu den heutigen Grenzen des Wissens und Denkens vorzudringen, kann sich der Ueberzeugung nicht verschließen, daß sein ganzes Wesen in seiner Race und in der Geschichte derselben wurzelt.

Die Frage der Einheit des Judenthums innerhalb der heutigen religiösen Anarchie läßt sich daher weiter dahin formuliren: welche historische Rolle der jüdischen Nation noch in der Zukunft anheim fallen kann. Diese Rolle kann keine religiöse im Sinne der zweiten Weltepoche sein, die eben jetzt zu Ende geht; eine solche Rolle würde nicht nur, wie wir gesehen haben, seinem eigenen Wesen, sondern auch dem allgemeinen Strome der Weltgeschichte zuwider laufen, der auf jede reine oder subjektive Glaubensform nur noch auflösend wirken kann. Das jüdische Volk kann nur noch, wie alle Geschichtsvölker, denen es den Weg dazu gebahnt hat, seinen Beitrag liefern zur sozialen Verwirklichung des Weltgesetzes, welches uns die Wissenschaft nicht mehr in subjektiver Glaubensform, sondern objektiv erkennen läßt. Diese Aufgabe fällt mit seiner ursprünglichen zusammen, der es stets treu geblieben ist. Um sie zu erfüllen, hat es sich durch alle Stürme der Geschichte hindurch in seiner Integrität erhalten, hat es aller Sektenbildung, allen rein religiösen Reformen, selbst in der zweiten Weltepoche getrotzt, wo solche Reformen zeitgemäß waren, על אחת כמה וכמה wird es auch den schwindsüchtigen Religionsreformen trotzen, die sich heute, am Anfange der dritten

Weltepoche, in Folge eines komischen Qui pro quo als „zeitgemäß" breit machen.

Die Religions- oder Gewissensfreiheit, die in allen Glaubenssekten eine so scharf zersetzende Wirkung ausübt, hat in der That, wie sich heute zeigt, auf das Judenthum keinen so zerstörenden Einfluß, als es anfänglich und auch heute noch in halbfreien Ländern den Anschein hatte oder hat. Der Gegensatz zwischen Orthodoxie und Reform, der sich in den Ländern partieller Gewissens- und Religionsfreiheit bis zur Feindseligkeit gesteigert hat, zeigt diesen schroffen Charakter keineswegs in denjenigen Ländern, wo schon seit langer Zeit die liberalen Prinzipien zur vollen Geltung gekommen sind. Die individuellen Meinungsverschiedenheiten in subjektiven Glaubensangelegenheiten sind zwar hier wo möglich noch größer, als in den erstgenannten; aber man ist auf beiden Seiten duldsamer hinsichtlich der Glaubensverschiedenheit, und fester, wo es sich um gemeinsame Angelegenheiten des Judenthums handelt. Die objektive Einheit des nationalen und traditionellen Judenthums beherrscht hier die subjektive Glaubensverschiedenheit. Und wohlgemerkt, ich spreche nicht bloß vom öffentlichen Cultus, der in halbliberalen Ländern so viele Streitigkeiten hervorruft, sondern auch vom ganzen jüdischen Leben, dem häuslichen, wie dem öffentlichen. In Frankreich, wie in Amerika, England, Holland und Belgien, wird den Orthodoxen nirgends von den Andersdenkenden ein Gewissenszwang aufgelegt. Tauchen auch hier, wie überall, Reformgelüste auf, so bleiben diese doch in gewissen individuellen Schranken, ohne Einfluß auf die maßgebenden Kreise, die das jüdische Leben zu würdigen und zu schonen wissen. Darum war es auch nur hier in Frankreich möglich, eine allgemeine israelitische Allianz zu gründen, die keineswegs blos die politische, sondern auch die soziale Emanzipation und nationale Wiedergeburt des jüdischen Volkes im Auge hat. Dieser Allianz schließen sich alle Glaubensnuancen, orthodoxe wie freidenkende Juden auf dem ganzen Erdenrunde an. Hier haben wir den thatsächlichen Beweis, daß die Glaubensanarchie nicht im Stande ist, das natürliche und historische Band zu lösen, welches alle Juden umschlingt, daß nicht die moderne Wissenschaft und das moderne Leben,

sondern die ihm zuwiderlaufenden falschen Bestrebungen eine Gefahr für das Judenthum sind; aber weder die einen, noch die andern können die Einheit desselben mehr als nur vorübergehend, ernstlich bedrohen.

Heß.

Nachtrag zum Artikel:

Die Ebioniten des alten Testaments.

Gelehrte Freunde haben mich aufmerksam gemacht, daß meine Abhandlung über die althebr. Ebioniten das Factum wohl begründet hat, daß es ideale Dulder, **Anawim**, gegeben hat, aus deren Mitte viele Psalmen hervorgegangen sind; aber es fehle noch der durchschlagende Beweis, daß diese Dulder mit den Leviten identisch waren. Aufrichtig zu gestehen, hat mich diese skeptische Bemerkung überrascht. Denn einmal zugegeben, daß die **Anawim** Psalmendichter waren, so folgt das Corollar von selbst, daß sie zu dem Levitenstamm gehörten. Wenn sämmtliche Psalmen uns anonym ohne Autorandeutungen überliefert worden wären (wie es einige derselben sind), so würden wir zu allernächst an die Sängerklasse unter den Leviten denken, sie ihnen zu vindiciren, sobald wir nur wissen, daß es historisch solche gegeben hat. Liegt es nicht sehr nahe, daß die Sänger nicht bloß vorhandene Psalmen gesungen, sondern sie auch gedichtet haben? Waren Psalmisten einerseits Leviten und andererseits **Anawim**, so folgt die Identität von **Anawim** und Leviten von selbst. Denn daß die verfolgten, dichterischen Dulder im Zusammenhange standen, daran ist nicht zu zweifeln. Will man auch nichts auf das עם עני ורל bei Zephanjah geben, so sprechen doch wohl die Bezeichnungen עדת צדיקים ψ. 1. סוד ישרים ועדה ψ. 111. דור דורשיו, 22, דור ישרים 14, דור צדיק 112 (vom Zusammenleben) für die Geschlossenheit und Zusammengehörigkeit der einzelnen **Anawim** zu einem Ganzen. Waren nicht die Leviten ganz besonders dazu geeignet, gewissermaßen prädestinirt? — Zwei eminent anawitische Psalmen, der 49. und 73te, welche ganz besonders gegen den

Reichthum polemisiren, werden ausdrücklich levitischen Autoren zugeschrieben, der eine den Korachiden und der andere dem Asaf. Diese Ueberschriften zu verdächtigen hat man keinen Grund.

Indessen braucht man sich bei diesem summarischen oder äußerlichen Beweise nicht zu beruhigen; es fehlt nicht an innern zwingenden Argumenten, daß Psalmisten oder genauer anawitische Psalmisten Functionen im Tempel gehabt und für denselben die Erzeugnisse ihrer Muse gedichtet haben. Ps. 26 stammt von einem **Anaw**: er wiederholt, daß er den Frevlern gegenüber in Harmlosigkeit wandelt: „Ich werde Deinen Altar, o Gott, umkreisen, Dankesstimme laut werden zu lassen und alle Deine Wunder zu rühmen. Ich liebe die Stätte Deines Tempels und den Ort, wo Deine Ehre weilt." — Ich denke, daß dieser anawitische Psalmist ohne Zweifel ein Levite war, der sich stets im Tempel aufgehalten und dort Lieder gesungen hat. Nicht minder deutlich spricht für einen Solchen der folgende Psalm, dessen Verf. ein Verfolgter war (scheint mit dem vorhergehenden einen einzigen zu bilden): שבתי בבית ה' כל ימי חיי . . . ואובתה באהלו זבחי תרועה אשירה ואזמרה לה'. In Ps. 52, der ebenfalls gegen einen sündhaften Vertreter des Reichthums polemisirt, rühmt sich der Dichter: Ich aber *weile* wie ein frischer Oelbaum in *Gottes Tempel*; vertraue auf Gottes Gnade immerdar." — In Ps. 84 sehnt sich der Dichter, ein Korachide, nach Gottes Vorhöfen, nach Gottes Altar, aus dem er verbannt gewesen zu sein scheint. Ps. 92 stellt gegenüber die scheinbar glücklichen Reichen, die ihrem Untergang entgegeneilen, und die Glieder des Kreises, „welche gepflanzt sind in des Herren Tempel, in den Vorhöfen Gottes stets blühen", d. h. in Prosa, die ihre Funktionen im Tempel haben. Diese vier Psalmen hebe ich nur deßwegen hervor, weil sie ohne Widerrede *anawitischen* Ursprungs sind, zugleich levitische Dichter voraussetzen und keiner exegetischen Nachhilfe bedürfen. Es giebt aber noch andere, die ebenso levitische Autoren bekunden, aber erst exegetisch präparirt werden müßten, um sich zugleich als anawitisch zu documentiren. — Ich hoffe, daß sich die Ueberzeugung Bahn brechen wird, daß es einen anawitischen Kreis gegeben und daß dieser *vorherrschend* aus Leviten bestanden hat.

G.

Notizen zur Geographie Palästina's.

Von Dr. N. Brüll.

Moza.

In der Mischna Sukka 4, 5, die von dem gottesdienstlichen Gebrauche der Bachweide am Hüttenfeste handelt, wird berichtet, daß die Weidenzweige aus einem in der Nähe Jerusalem's gelegenen Orte, geholt würden: מקום היה למטה מירושלים ונקרא מוצא ירדין לשם ומלקטין משם מוריות של ערבה „Ein Ort war abwärts von Jerusalem, Moza genannt, dahin man ging, um Weidenzweige zu sammeln." Der Wortlaut dieser Stelle läßt den Umstand zweifelhaft, ob dieser Ort damals nicht mehr bestanden hat, oder ob überhaupt von einer Ortschaft und nicht vielmehr von einem freien Platze in der Nähe von Jerusalem die Rede ist. Die ältesten Erklärer zweifeln sogar daran, daß Moza der eigene Name des Ortes ist; sie behandeln es als ein Apellativum und suchen mehr die Bedeutung des Wortes als die Lage des Ortes zu ermitteln.

Dem babylon. Talmud (Sukka 45a) lag eine traditionelle Erklärung (תנא) vor: מקום קלניא הוה, aus der nicht klar ist, ob קלניא den Namen oder den Charakter des Ortes bezeichnen soll. Da jedoch קלניא die übliche Benennung eines mit dem **jus coloniae italicae** ausgestatteten Manicipiums war, und das Stammwort von יצא מוצא, im Neuhebräischen und besonders oft im Midrasch die Bedeutung „ausgenommen sein" hat, so ergab sich fast von selbst die Gleichstellung beider Wörter hinsichtlich ihrer Bedeutung und man nahm an, אירי דמיפק מכרגא דמלכא קרי ליה מוצא: „Der Ort habe Moza geheißen, weil er von der königlichen (kaiserl.) römischen Steuer befreit gewesen sei.

Vergleicht man aber die im babyl. Talmud enthaltene Tradition mit der im j. Talmud (z. St.) gegebenen Bemerkung, so erweist sich jene nur als eine verunstaltete Glosse R'Tanchuma's. Dort heißt es nämlich: מהו מוצא ממציא א"ר תנחומא קלוניא הוה שמה „Was ist Moza? Mamzia. R. Tanchuma sagte, Kolonia ist ihr

Name." Kolonia ist also unzweifelhaft ein **nomen proprium**, und es handelt sich nur darum, noch die Bedeutung von מטציא zu ermitteln, da auch dem j. Talmud מוצא nur als eine Bezeichnung, nicht als ein Name des Ortes gilt. Die Lexikographen haben dieses Wort, das, wie Herr J. H. Weiß (Studien z. Sprache d. Mischna S. 79) bemerkt, nur noch in dem Grenzenverzeichnisse (Tosifta Schebiit c. 4 j. Schebiit 6, 1 und Parall.) vorkommt, gar nicht verzeichnet; David Fränkel (Comment. Korban Eda z. St.) giebt ihm ohne Weiteres die Bedeutung „Freistadt" und nur Schwarz (d. heil. Land S. 15) versucht es, das Wort zu etymologisiren. "מטציא„, sagt er, heißt eigentlich der Weg, die Straße, wörtlich, die „leitende, führende". Wahrscheinlich dachte er sich dasselbe aus einem part. Hiphil des Verbs מצא = מצי „irgendwohin gelangen" entstanden, was aber unannehmbar ist.

So viel steht fest, daß Kolonia der Name eines Ortes in der Nähe von Jerusalem war. Der Commentator der Mischna, Obadja di Bertinoro, der selbst lange in Jerusalem gelebt und Reiseberichte aus Palästina veröffentlicht hat, ohne vielleicht gar die Erklärung R. Tanchuma's zu kennen, berichtet (Mischna Comment. z. St.), daß derselbe Ort unter demselben Namen noch zu seiner Zeit bekannt war בגמרא אמר ששמו קלניא ועוד היום כך שמה. Die Existenz eines Ortes Kolonieh am Flusse Saron in der Nähe von Jerusalem, bezeugt auch Tobler (vergl. Frankel's Monatsschrift, Jahrg. 7, S. 267) und derselben erwähnt zufällig auch L. A. Frankl (Nach Jerusalem II., S. 11). Wenn wir noch eine alte, glaubwürdige Quelle recht verstehen, so hat es sogar eine Kolonia-Quelle in der Nähe von Jerusalem gegeben. Cyrus v. Scythopolis (**Vita S. Sabae** c. 77, angeführt von Wesseling in den Noten zu **itin. Antonini** p. 592) erzählt, daß einst in Folge einer lange anhaltenden Dürre das Wasser in den Flüssen und Quellen versiegt war, unter welchen auch das des Silva, des Nephtoach und der Kolonia-Quelle. *Ὑπὸ γὰρ τοῦ* (l. *τῆς*) *πολυχρονίου ξηρότητος τε καὶ ἀνομβρίας τὸ ὕδωρ ἐξέλιπε τοῦ τε Σιλώαμ καὶ Λουκιλλιάνων (?) οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ αἱ πήγαι Κολωνίας τε καὶ Νεφθοῦς ὠλιγώθησαν.* Bedenken wir, daß מוצא in der Bibel die Bedeutung Quelle hat, so können wir annehmen, daß unter מוצא und קלניא hier die Kolonia-Quelle gemeint ist, in deren Nähe viel Weiden wuchsen und

vielleicht mag auch das ממציא des j. Talmuds Quelle bedeuten.

Wäre die Annahme, daß in der Mischna מקור für מקום zu lesen sei, statthaft, dann hätte man keinen Grund, an der Identität Moza's und der Kolonia-Quelle zu zweifeln, und R. Tanchuma, ein palästinensischer Gewährsmann der traditionellen Erklärung, wäre darüber gut orientirt gewesen. Demnach vergleicht Herzfeld (Gesch. d. Volkes Israel, Th. III., S. 122) unrichtig das Moza der Mischna mit dem in Jos. 18, 26 genannten המוצא — wofür weiter nichts als die Lautähnlichkeit spricht; die Lage des Letzteren scheint vielmehr viel nördlicher im Stamme Benjamin gewesen zu sein. Noch unrichtiger will Weiß (a. a. O.) dem Talmud einen Irrthum aufbürden, indem er dem mischnischen מוצא die Bedeutung „Cloake", welche dasselbe Wort in dem Keri 2. Kön. 10, 27 hat, giebt und demgemäß das קלניא der tradit. Erklärung mit קילקלתא in Verbindung setzt, eine Ansicht, die nur durch eine völlige Verkennung des einfachen Wortsinnes entstehen konnte. Ja er will nachweisen, daß unter קלניא die in der Nähe von Jerusalem gelegenen Aschenhügel zu verstehen seien, und stützt sich hierzu auf den Irrthum eines Anderen. [1])

---

[1]) In b. Joma 21a. wird bemerkt, daß außer den Abot 5, 5 genannten zehn wunderbaren Dingen, die im Tempel zu Jerusalem vorkamen, auch noch das zu beachten sei, daß dort die Scherben irdener Gefäße auf der Stelle versanken: יהתני ר' שמעיה בקלנבו שברי כלי חרס נבלעין במקומן. Betreffs des Wortes בקלנבו bemerkt nun Wiesner (Ben-Chananja, Forschungen S. 173): „קלנבו ist nicht der Name des Wohnortes R. Schemaja's, denn in diesem Falle müßte es heißen מקלנבו, sondern die Benennung des Platzes in der Nähe von Jerusalem, wohin Asche, Scherben u. dgl. aus dem Tempel geschafft wurden." In קלנבו, meint er, könne man daher die Aschenhügel erkennen; es sei wahrscheinlich der Calvarienberg. Für diese Ansicht zieht Weiß (a. a. O.) noch einen Beweis aus Sebachim 96a. heran, wo irdene Scherben für Mist erklärt werden, und einen Beleg aus unserer Stelle, wo קלניא = קילקלתא mit מוצא, das nach 2. Kön. a. a. O. Mistplatz bedeutet, identificirt wird!

In der That hat aber weder Wiesner noch Weiß die Stelle in Joma l. c. kritisch geprüft. Die Lesearт בקלנבו haben zwar auch Jalkut I., 490 c. und Schoëltot Nr. 137b.; allein Jechiel Heilprin (Seder ha-Dorot s. v. שמעיה) stellt מקלנבו als die recipirte ältere LA. hin: ר' שמעיה מקלנבו (וכש"ם חרש בנוסחאות שמעיה בן אבטלין בקלנבו נ"א) und in Abot di R.

Man könnte noch einen Namen zur Orientirung für מצוא heranziehen, nämlich das *Βήθσω*, das nach Joſephus (**Bell. jud.** V 4, 2) einen Durchgangspunkt der weſtlichen Zionsmauer gegen Süden bildete. *Κατὰ θάτερον δὲ πρὸς δύσιν, ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ μέν ἀρχόμενον χωρίου, διὰ δὲ τοῦ Βηθσὼ καλουμένου κατατεῖνον ἐπὶ τὴν Ἐσσηνῶν πύλην, καὶ ἔπειτα πρὸς νότον ὑπὲρ τὴν Σιλωὰμ ἐπιστρέφον πηγήν κ. τ. λ.*

Schwarz (תבואות הארץ S. 150) glaubt, daß der ganze ſüdliche Theil des oberen Teiches Bet-Zo, d. i. בית צואה geheißen habe, weil j. **Syn**h. p. 27 d. der obere Teichgraben (Jeſ. 7, 3) als ein unreiner Ort (מקום טומאה) bezeichnet werde, und daß dieſer wahrſcheinlich mit Abzugskanälen, die in das Thal Hinnom gingen, in Verbindung geſtanden ſei, dahin auch das Miſtthor führte. Auch Wiener (Reallexikon Th. I., S. 548, Anm. 5) ſagt von demſelben: „Mit dieſem Thore ſteht wohl die Stelle *Βηθσώ*, welche **Jos.** b. j. 5, 4, 2 an die alte Mauer zwiſchen den Thurm Hippicus und das Eſſenerthor ſetzt, in Verbindung. Letzteres wäre dann ſoviel als בית צואה, Miſtſtätte (Platz, wo man den Unrath hinſchüttet) und könnte Veranlaſſung zu dem Namen Miſtthor gegeben haben, obſchon dieſes nicht שער צואה heißt.“ Herzfeld (a. a. O. Th. II., S. 134) verweiſt auf Toſiſta Synhedrin c. 3 (ib. jeruſ. 1, 5), wo es heißt: שתים בצעים היו בירושלים התחתונה והעליונה[1]) und glaubt, daß *Βηθσώ* = בצעא den unteren Teich oder Sumpf bedeute.

Natan c. 35, wo ſich die Relation von den Scherben ohne Nennung des Autors findet, iſt auch die Ortsbezeichnung weggelaſſen מעולם לא נמצא פסיל בעזר ובשתי הלחם ולחם הפנים כלי חרס ששברו נבלעו במקום, was doch ein offenkundiger Beweis dafür iſt, daß קלנבו den Heimathsort R. Schemaja's bezeichnen ſoll, und ſomit nicht als Umſtand des Ortes mit dem Satze שברי וכו zu verbinden ſei. Auch wollen die alten Toſafot zu Joma l. c. beweiſen, daß nur von dem Zerbrechen der Gefäße am heiligen Orte und nicht außer demſelben die Rede ſein kann. Abgeſehen von dieſem Allen iſt Kalnebo anderswoher deutlich als ein babyloniſcher Ort bekannt. In Synhedrin 63, 6 heißt es nämlich: כי אתא עולא בת בקלנבו א"ל רבא והיכי בת מר א"ל בקלנבו א"ל והכתיב ושם אלהים אחרים לא תזכירו א"ל הכי אמר ר' יוחנן כל עכ"ם הכתובה בתורה מיתר להזכיר שמה והא הכא כתבוה דכתיב כרע בל קרס נבו.

[1]) Vergl. Graetz' Geſchichte III. 472, 2te Edit.

Vergleicht man die Worte der Miſchna מקום הוה למטה מירושלים ונקרא מוצא mit denen des Joſephus: *τοῦ Βηθσώ καλουμένου*, erwägt die Lautähnlichkeit beider Namen und bedenkt endlich, daß die Weiden wahrſcheinlich nur in der Nähe eines feuchten Ortes oder eines Teiches in zahlreicher Menge und in beſtem Wachsthume vorkommen konnten, ſo iſt es höchſt wahrſcheinlich, daß Moza mit Bethſo identiſch iſt und in der Nähe der Kolonia-Quelle lag.

Anmerk. d. R. Als ſicher iſt aus dieſer gelehrten Unterſuchung zu betrachten, daß es bei Jeruſalem eine Quelle **Kolonia** *Κολωνία* und daß es noch zur Zeit di Bertinoro's (15. Jahrh.) eine Oertlichkeit dieſes Namens gegeben hat. Robinſon hörte ebenfalls den Namen eines Dorfes nordöſtlich von Jeruſalem mit dem Namen **Koulonieh** bezeichnen (**Biblical researches I. p. 461**). Die Vergleichung mit **Bethso** dagegen iſt problematiſch. Herr Neubauer kommt auch in ſeiner ergiebigen **Géographie du Talmud** (die nächſtens beſprochen werden ſoll) auf dieſes מוצא zu ſprechen (**p. 153**), ſcheint es aber mit zwei verſchiedenen Ortsnamen zu identificiren, mit המוצא in Joſua, wie Herzfeld, das jedenfalls im Stamme Benjamin, in der Nähe von כפירה zu ſuchen iſt, alſo nördlich, und dann wieder mit *Κουλόν* der Septuaginta. Die alexandriſche Verſion hat nämlich im Stamme Juda 11 Städtenamen (zu Joſ. **XV.**, 59), die im maſoretiſchen Texte fehlen. Sie beginnen *Θεκὼ καὶ Ἐφρατὰ αὕτη ἐστὶ Βαιθλεέμ . . . καὶ Κ·βλὸν . . .* und ſchließen mit *Μανοχώ*. Koulon, wenn es identiſch mit קולוניא und **Koulonieh** ſein ſoll, gehörte gleich Thekoa und Bethlehem zu den Südſtädten des Stammes Juda.

Zum Jubiläum der Cultusreform.

Zweiter Artikel.

Die Gebetmacherei.

„Können Sie mir nicht ein Paar Stiefel machen?" — „Können Sie mir nicht ein Gebet machen?" — — Halten Sie diese Zusammenstellung nicht für einen giftigen Spott, es liegt bitterer Ernst darin! Denn auch das ist in der That eine Signatur unserer Reformperiode, daß man in ihr Gebete macht, wie man Stiefel macht. — Wie entsteht überhaupt ein gemeinsames Gebet, d. h. wie erhebt sich der Herzenserguß eines Einzelnen zum religiösen Gemeingefühl, zum Ausdruck des religiösen Bedürfnisses einer Gesammtheit? Diese Frage muß sich doch wohl vor Allem vorlegen, wer in den Gebetschatz einer religiösen Gemeinschaft umgestaltend oder schöpferisch eingreifen, oder wer einen solchen Eingriff richtig beurtheilen will. Aber vermag Einer diese Frage zu beantworten? Wer es wollte, der müßte auch das Geheimniß lüften können, wie die Sprachen oder Volkslieder entstanden sind, oder er müßte das Räthsel des Vitalismus zu lösen, oder den Schleier zu heben vermögen, der über die bewegenden Mächte der Natur, über Electricität und Magnetismus, gebreitet ist. Sie sind eben da — die Sprachen, die Volkslieder, das Leben, Electricität, Magnetismus und — die Gebete. Wir können eben nur ihre Existenz bestätigen, da sie uns zu diesem Zugeständniß nöthigen. Was wir mehr über das Wie und Woher derselben sagen, kann nur dazu dienen, unsere Unwissenheit über diesen Punkt um so heller zu beleuchten. Wir kennen vielleicht — bei Juden wie bei Christen — von einzelnen Gebeten die Namen ihrer Verfasser, oder wir vermögen auch wohl ein geschichtliches Datum anzugeben, das den äußeren Anlaß ihrer Entstehung bildete. Aber sind wir damit in das Innere dieser Erscheinung selbst, in ihren Vitalismus, in die Art und Weise, wie die Gebete, der gemeinsame Ausdruck des religiösen Bedürf-

nisses geworden, eingedrungen? Wer sagt uns, wie das „Höre Israel“ unter den Juden das „Vaterunser“ in der Christenheit, das **Ijâka** (Dich loben wir) unter den Muselmännern zu jenem Zunder geworden, der seit Jahrtausenden den religiösen Drang der Herzen, mögen sie im Uebrigen noch so verschieden empfinden, gleicherweise entladet? — So gebricht es uns also auf die Frage nach den inneren Entstehungsumständen der Gebete an einer Antwort; aber wenn irgendwo, so ist hier keine Antwort — auch eine Antwort. Eins nur läßt uns die Geschichte in Ansehung der gemeinsamen Gebete mit Sicherheit erkennen (und der gesunde Menschenverstand ahnt es **a priori**), daß sie nur unter dem Eindrucke einer tiefgehenden allgemeinen religiösen Strömung, welche eben nicht mit der antireligiösen zu verwechseln ist, entstehen können. Wie erst die heftigste Aufregung der Naturkräfte die sichtbaren Zeichen der Electricität hervorlockt, die sonst schläft oder nur in geheimnißvoller Stille wirkt: so bedarf es auch eines religiösen Gewitterschauers, um jene merkwürdigen Gebetschöpfungen hervorzubringen, welche für Jahrtausende bestimmt bleiben, in großen Gesammtheiten jene Empfindungen der Andacht wachzuerwecken, unter denen sie entstanden sind. Da brechen sie dann hervor und erobern die gleichgestimmten Herzen. Niemand fragt, warum sie so und nicht anders sind, Niemand fragt nach ihrer Beurkundung, nach ihrer Existenzberechtigung. Sie erscheinen eben wie — Blitze; so urplötzlich und so durchschlagend, oft in den merkwürdigsten und sonderbarsten Kreiselungen, in welcher der nachträglich untersuchende räsonnirende Verstand gar keine Ordnung, gar kein Gesetz wahrzunehmen vermag. Unsere Reformatoren wollen ja so gern für kleine Luther gehalten sein und uns die Aehnlichkeit zwischen dieser jüdischen Reformepoche und dem Reformationszeitalter einreden. Nun, gerade dieses Letztere zeigt, wie, sobald nur ein allgemeiner religiöser Drang die Gemüther ergriffen hat, gemeinsame Gebete gegen alle Regeln der Convenienz entstehen und Wurzel schlagen können. Damals wurden geistliche Gesänge, wie es heute mit den Drehorgelliedern geschieht, auf einzelne Blätter gedruckt, durch Händler von Haus zu Haus getragen, begierig gekauft und erlangten so Bürgerrecht in der öffentlichen, gemeinsamen Andacht. Bekannte Volks-

lieder wurden ohne große Veränderung in religiöse umgewandelt, wie das „Insbruck, ich muß Dich lassen" in „O Welt, ich muß Dich lassen" und wurden in den protestantischen Kirchen gesungen. Die bekanntesten heutigen Kirchenmelodieen, wie „Vom Himmel hoch, da komm' ich her", oder: „Wie schön leuchtet der Morgenstern" sind ursprünglich Volksmelodieen gewesen. Niemand fragte damals, ob dergleichen Umgestaltungen und Uebertragungen paßten, sich mit der Ordnung, mit dem Anstand vertrügen. Denn es giebt eben gegenüber einer aus den höchsten geistigen Potenzen gewaltsam hervorbrechenden Erscheinung, wie es die Gebetschöpfung ist, — keine Frage. Das erscheint und ist da — und kehrt sich wenig an unser Warum und Wieso. Anstand und Ordnung sind unzweifelhaft eine schöne Sache, die aber unser Jahrhundert nicht erst erfunden hat, sondern welche das sechszehnte gewiß eben so sehr anerkannt hat, wie der gesittete Mensch von Heute. Aber Anstand und Ordnung sind eben — was heute nicht nachdrücklich genug betont werden kann — keine bewegenden religiösen Mächte, keine bestimmenden religiösen Faktoren. Das Anstandsgefühl mag vielleicht die Uebertragung eines Gassenhauers in ein Lied für's Gotteshaus, wie sie im Reformationszeitalter stattfand, befremdend finden; aber mit allem Anstandsgefühl kann man doch nicht — Religion machen, könnte man doch nicht ein frommes Lied, wie es in jenem Zeitalter so oft geschah, zum Gemeingut des Volkes, zum Mittel öffentlicher Andacht und Erbauung, zum gemeinsamen Gebet erheben. Dazu bedarf es eben eines allgemeinen religiösen Dranges, einer die Zeit erfüllenden religiösen Bewegung. „Schließt also der religiöse Drang Anstand und Ordnung aus?" — Das haben wir nicht behauptet; aber Anstandsgefühl und Ordnungssinn sind nicht der religiöse Drang. Das ist gewiß und ewig wahr, und nur die Flachheit und der Cynismus des Reformschwindels konnte die fingerfertige Geschmacklosigkeit begehen, die Regeln des Salons für religiöse Motoren und Principien auszugeben.

Aber war die Zeit, in welcher der Reformschwindel ausbrach, von religiösem Drange erfüllt? Kein Vernünftiger wird die Frage bejahen. Selbst die einigermaßen religiöse Begeisterung,

welche die Freiheitskriege geweckt hatten, war schon abgedampft; die „heilige" Allianz hatte begonnen, die höchsten religiösen Begriffe für politische Maßregelungen zu mißbrauchen; Gentz und Consorten waren die Priester, welche mit den neuen Gesetzestafeln der „Karlsbader Beschlüsse" hervortraten und die Religion schnöder mißhandelten durch ihre Art von Verehrung gegen sie, als es der französische Convent mit ihrer Absetzung gethan hatte. Andererseits hatten in der Gesellschaft, zumal in der jüdischen, wie in den christlichen „gebildeten" Kreisen, Libertinage und Cynismus die letzten Reste von Aufrichtigkeit, Gesinnung und religiösem Bewußtsein aufgezehrt; erbärmliche Juden wie David Veit mußten gegenüber erbärmlichen Jüdinnen, wie der Rahel, den Juden Mendelssohn commentiren; auf den schlüpfrigen Parquetten der Salons, in den ästhetischen Theegesellschaften, in welchen Eduard Gans, wie Heine sagt, an den Gegenstand philosophischer Unterhaltung niemals so ernst hingegeben war, daß er nicht doch immer die größten Butterbröde herauszufinden gewußt hätte — da wurde pêle mêle der Wiener Congreß, interessante Theaterprinzessinnen, das piquante Abenteuer dieses oder jenes Roué (wie es in Hauff's Memoiren des Teufels schön zu lesen ist) und — der liebe Gott verhandelt. Und in einer solchen Zeit, die eher jeden anderen Beruf, als einen religiösen hatte, da traten unsere Reformatoren auf, die in jenen Salons gebildet, von jenen ästhetischen Thees inspirirt waren und — machten Religion, machten Gebete! Ich weiß nicht, soll man sie mehr für Naivetät halten und darüber lachen, oder für baaren Cynismus und sich darob entrüsten — jene objectiv-nüchterne Betrachtung und Behandlung, womit unsere Reformatoren ein fashionables Judenthum konstruirten! Sie machten „fromme" Lieder und Gebete, — aber kaum kann man sie sich anders entstanden denken als mit der urgemüthlichen burschikosen Staffage von Stulpstiefel, langer Pfeife, Bier oder schwarzem Kaffe. Es war eben ein Gebetmachen, so nüchtern und ohne Betheiligung des Herzens, wie — man Stiefel macht!

„Also wäre es denn für gar Nichts anzuschlagen, daß die Reformbewegung im Anfange unseres Jahrhunderts einen „geregelten" Gottesdienst eingeführt? — Aha, schon wieder der Anstand und die Ordnung! Es kommt immer auf Das hinaus!

Doch setzen wir uns über diesen Punkt ein für alle Mal auseinander. Das geben wir gern zu, daß die Reformbewegung den „geregelten" Gottesdienst geschaffen, daß sie die Anregung gegeben zur Ausschaffung des Ghettoschmutzes aus den Synagogen und zur Einführung von Anstand und Ordnung in dieselben. Das hätte sich nun zwar mit der fortschreitenden Bildung von selber gemacht; aber immerhin waren es die Urheber jener Reformbewegung, welche die Pforten der engen und verstaubten Tempel öffneten, daß ein frischer Luftzug hindurchstreichen und die von Modergeruch geschwängerte Atmosphäre reinigen konnte. Und das war Etwas, das eine ansehnliche Leistung, ja ein Verdienst gewesen wäre, hätten unsere Reformatoren den ehrlichen Muth gehabt, einzugestehen, daß über diese Leistung hinaus ihnen wie ihrer ganzen Zeit jeder religiös-schöpferische Beruf abgehe. Bestrebungen werden zu geschichtlich-bedeutsamen oft eben so sehr durch ihre richtige Beschränkung, wie durch ihre thatsächlichen Leistungen. Das hätten unsere Reformatoren bedenken sollen, als sie die Regeln des Anstandes und der Ordnung in die Synagogen einführten. Aber sie bedachten es nicht, oder wollten es nicht bedenken: sie gaben den guten Geschmack, den feinen Ton, den Sinn für Ordnung und Anstand in absichtlicher oder unabsichtlicher Fälschung für religiöse Faktoren, für religionsbildende Mächte aus und versuchten mit dieser schwindelhaften Verwechselung der Begriffe durch forcirte Gebetmacherei und forcirte religiöse Begeisterung eine Reform des Inneren und Eigentlichen der jüdischen Gottesverehrung, während sie höchstens nur für die Reform seiner Aeußerlichkeiten den Rechtstitel in sich trugen und in dem ganzen Zeitbewußtsein finden konnten. So aber ging das einzig Verdienstliche an jener Reformbewegung verloren, und diese mußte nothwendig für das religiöse Leben der Juden nur verderblich wirken, um so verderblicher, als (um mich hier eines Lessing'schen Wortes zu bedienen) ihr wahrer Theil so einleuchtend war, daß man das Unbestimmte und Falsche, welches sie mit sich führte, übersehen zu müssen glaubte. Denn wie leicht ließ und läßt es sich das Volk einreden, daß Derjenige, der Anstand und Ordnung in die Synagoge bringt, (deren Vortheilhaftigkeit einleuchtet) auch den Beruf habe, Religion zu

machen, neue Gebete, eine neue Gottesverehrung zu schaffen! Was war also der Erfolg der Reformbewegung? Kein anderer, als daß sie die Begriffsverwirrung, von der sie selbst ausgegangen war, in die Gemeinden einschob und in denselben stabil machte, eine Begriffsverwirrung, vermöge deren man die Convenienz, den guten Ton, den Geschmack, mit einem Worte die Regeln des Salons auch als religiös-geschichtliche Faktoren anzusehen sich gewöhnte und die Frage nach den inneren Motiven der religiösen Entwickelung, nach dem religiösen Beruf des Einzelnen oder eines ganzen Zeitalters völlig verlernte. Ja diese saloppe Begriffsverwirrung, welche wir (zu unserer Beschämung müssen wir es sagen) in der christlichen Welt vergeblich suchen, (die sich eben mit religiösen Reformen nicht befaßt, weil sie die Zeitströmung als eine antireligiöse erkennt), sie ist im Grunde allein der Krebsschaden, an welchem die deutsche Judenheit seit fünfzig Jahren krankt, der immer wieder als ekelhaftes künstliches Echauffement über Kultusfragen bei sichtlicher Zersetzung aller religiösen Säfte und offenbarem Hinschwinden alles religiösen Gefühles ausbricht. Wenn sie jetzt aufstünden, die Reformatoren von Anno 18 was würden sie sagen? Ihre Nachkommen haben sie besser verstanden, als sie sich selbst; dies Geschlecht braucht sie nicht mehr, es hat sich auch von ihnen emancipirt; ihr Jubiläumsfest feiert eine Predigt ohne Zuhörerschaft; ihre Tempel sind jetzt nett und sauber, so sauber — daß man sie durch öfteren Besuch zu verunreinigen fürchtet. — —

Doch lassen wir die Todten! Eine spätere Geschichtsschreibung wird sie eingehender beurtheilen, sie wird die Betrüger unter ihnen von den betrogenen Betrügern unterscheiden, sie wird auch wohl lichte Punkte an ihnen herauszufinden wissen, die jetzt von düstern Schatten verdunkelt sind und in der That — Mancher von ihnen war vielleicht „ein Noah in seiner Zeit".

Aber was soll man von den Theologen und Halbtheologen der Gegenwart sagen, welche der Reformkitzel und der Ruhm Luthers nicht schlafen läßt? Sie, die nicht genug Steine werfen können auf die Vergangenheit, wollen sie nicht jetzt den Reform-

rummel wieder auffrischen, der schon vor fünfzig Jahren Fiasko gemacht hat? Sind sie nicht wieder stark drauf und dran Gebetefabrikation zu betreiben? Fangen sie nicht wieder an, eine Schwärmerei für die verblaßte Romantik der „deutschen Lieder" zu heucheln? Wollen sie nicht unserer Zeit einreden, daß ihr eine „Cultusfrage" Schmerzen mache, unserer Zeit, die entschieden eine antireligiöse ist, der Darwin und Buckle glaubwürdigere Propheten als Mose und Jesaias sind, der die Reformhetze jeden religiösen Sinn glücklicherweise so sehr ausgetrieben, daß sie, was Cultus sei, nicht einmal mehr begreift? In der That! Wer in einer solchen Zeit, wo alle religiösen Grundlagen erschüttert sind, mit dem Gebetbuche Religion machen zu wollen vorgiebt, der muß entweder — ein Schwachkopf, oder ein elender Wicht sein, der nur die Absicht hat, das denkfaule flache Geschlecht zu gängeln und ihm mit dem Pesthauch einer falschen religiösen Begeisterung den letzten Funken wirklicher Religiösität auszublasen, oder endlich ein Genußmensch, der den Reformschwindel für Lebensbequemlichkeit ausbeuten will. Es ist eine eigene Spielart von Pietismus, der in eine Orgie ausläuft, es ist eine Art von religiösem Mormonismus, der alles echte religiöse Empfinden vergiftet — diese verlogene Gebet- und Liederschwärmerei.

„Aber was soll denn der ehrliche Mann in dieser Zeit thun?" Das kann nicht zweifelhaft sein. Der ehrliche Mann, der noch einen Atom von Liebe zur Religion und von Ehrfurcht vor dem Gebete in sich trägt, er sagt sich Dieses: Es ist ein Standpunkt denkbar, auf welchem angelangt man gar nicht mehr betet. Aber auf diesem Standpunkte findet sich gleichwohl noch ein Respekt vor dem Gebet an sich. Man kann selbst das Bedürfniß nach andächtiger Erhebung verloren haben, aber man kann denjenigen beneiden, der noch beten kann. Es gilt dies von dem Privatgebete, wie von dem öffentlichen Gottesdienste. Man kann die Institution der gemeinsamen Andacht an sich noch respektiren, ja bewundern, obwohl man schon längst keine Neigung mehr verspürt, sich daran zu betheiligen. Daß dieses (im besten Falle) der Standpunkt derjenigen ist, auf deren angebliches „religiöses Bewußtsein" unsere moderne Gebetmacherei sich stützt, ja daß diese auf diesen Standpunkt durch den ununterbrochenen Reformschwindel gedrängt worden sind, das wird kein ehrlicher Mann bestreiten.

Sie wollen, sie können nicht mehr beten; sie empfinden keinen inneren Drang mehr zu andächtiger Erhebung, nicht zu privater, nicht zu öffentlicher. Das ist die ungeschminkte Thatsache, deren unliebsames Zugeständniß sie in angenehmer Selbsttäuschung unter dem vorgeschützten Bedürfniß nach neuen Gebeten, neuen gottesdienstlichen Institutionen bemänteln; sie werden dabei freilich von dem Getrommel unserer Gebetbuchreformer weidlich unterstützt. Aber glaubt Ihr denn ehrlicher Weise, mit Eueren Gebeten, Eueren gottesdienstlichen Erbauungen den Zeitgenossen den geschwundenen Drang zum Gebete, zu andächtiger Erhebung wieder einflößen zu können? O Ihr glaubt es nicht, wie Ihr es denn dadurch auch nicht bewirken würdet, wenn Ihr es glaubtet! Nein, Ihr nehmet Ihnen durch Eure Gebetefabrikationen selbst den Respekt, die Ehrfurcht vor dem Gebete an sich (soviel von diesen letzten Resten eines religiösen Empfindens noch da ist), Ihr reißet den Zauber von einer achtunggebietenden geschichtlichen Schöpfung — die Einer, den Ihr fälschlich zu den Eurigen zählt, benutzte, dadurch auch Orthodoxe für das Neue gewann und Andern ein leuchtendes Beispiel gab, — indem Ihr sie in chemischem Schnellverfahren nachzumachen sucht. Ihr redet Ihnen Euere Theaterblitze für wirkliche, Euere gemachten Sonnenaufgänge für natürliche ein, und Ihr werdet Euere großen und kleinen Gumpelinos in den Vorständen und Gemeinden endlich dahin bringen, daß sie vor dem wirklichen Sonnenaufgang gaffend ausrufen: Wie gemalt! Doch wozu in Bildern reden? Kürzet allenfalls den Gottesdienst, wo und wenn sich der unbestochenen Wahrnehmung ein Verlangen danach (das allerdings aus Religion entstehen kann) offenbart; aber Denen, die schon dumm genug geworden sind, von Euch neue Gebete und gottesdienstliche Institutionen zu verlangen, Denen saget, wenn Ihr ehrlich seid: „Wir haben zuviel Achtung vor dem Gebete, vor der geheimnißvollen Art seiner Entstehung und Wirkung, als daß wir welche „machen" sollten. Wir müssen dieses Amt einer religiösen Zeit überlassen, die wir an unserm Theile vorbereiten helfen, wenn wir dieses Bekenntniß ablegen." Oder ist Euch Das, Ihr Aufklärer, mehr Aufklärung, als Euch paßt? —

Dann freilich würde sich denn Mancher die Augen reiben und

sich sagen, daß es doch etwas verdächtig sein müsse mit unserer Cultusreform, und dem religiösen Berufe unserer Zeit, wenn durchtriebene Klopffechter ihre Champions sind, wenn journalistische Mordbrenner, wie Heilige, nach neuen Gebeten nnd Liedern, nach mehr Andacht und Erhebung jammern, wenn **commis voyageurs** (mit vom Schwärmen heiseren Kehlen!) wie Flegellanten nach Erbauungsmitteln, nach Orgeln und Dergleichen schreien, wenn Roué's und Bonvivants, wie devote Ministranten, die Gebetmacher beweihräuchern — —.

Solche Wortführer der Reform! — was bedarf es mehr, um sie für Jahrhunderte bei allen ehrlichen Leuten zu diskreditiren?! —

—v.

Rabbi Israel Isserlein.

Ein Lebens- und Zeitbild.

Von Dr. A. Berliner.

Unter den deutschen Rabbinen des 15. Jahrhunderts, welche, ausgestattet mit talmudischer Gelehrsamkeit wie ausgezeichnet durch Sittlichkeit, Frömmigkeit und wahre Bescheidenheit im Stande waren, dem Verfall des Talmudstudiums,[1]) herbeigeführt durch die tragischen Ereignisse in der jüdischen Geschichte des 14. Jahrhunderts, in geeigneter Weise entgegenzutreten und abzuhelfen, verdient unstreitig Rabbi Israel Isserlein eine aufmerksame Beachtung. Der Einfluß, den Isserlein auch über die engen Grenzen der unter seiner Leitung stehenden Gemeinde hinaus auf seine Zeit übte, äußert sich in zweifacher Weise. Aus seiner Schule gingen zahlreiche Rabbiner für die Gemeinden Oestreichs, Böhmens, Bayerns, Schlesiens, selbst Polens hervor, die, durch gründliches Quellenstudium geschult, in ihrer Eigenschaft als Gesetzeslehrer rüstig am Werke des Lehrers und Meisters fortarbeiteten. Vorzüglich aber mit seinen zahlreichen Rechtsbescheiden influirte Isserlein anregend und fördernd auf das geistige Leben und die religiösen Institu-

---

[1]) Die Signatur dieser Zeit giebt Dr. Güdemann näher und in prägnanter Weise in dieser Monatsschrift Jahrg. 1864, S. 68 u. f. f. über die Neugestaltung des Rabbinerwesens im Mittelalter.

tionen naher und entfernter Gemeinden. Seine klaren Decisionen, eine besonders reiche Quelle für Bestimmungen in Betreff der Ehegesetze wie der Abgaben- und Steuer-Verhältnisse jener Zeit, galten den nachfolgenden Lehrern, welche Isserlein meistens mit der Bezeichnung: „der Verfasser des Terumath hadeschen" citiren, so sehr als Aussprüche einer allgemein anerkannten rabbinischen Autorität, daß sie häufig nach seiner Entscheidung die gesetzliche Bestimmung regelten und feststellten. Das Leben eines solchen Mannes, seine Thätigkeit nach den verschiedensten Richtungen hin wie seine Verbindung mit den damaligen Gelehrten müssen uns als ein wichtiger Beitrag zur Geschichte jener Zeit um so mehr interessiren, je dürftiger die bisherigen Mittheilungen über Isserlein aus Quellenmangel in den Geschichtswerken von Jost und Graetz, zumal in der Skizze Fränkels im Literaturbl. des Orients, Jahrg. VIII., S. 675 ausfallen konnten.

Wir wollen daher in nachfolgender Darstellung versuchen, durch ein näheres Eingehen in die schriftlichen Productionen Isserleins, wie in die seiner Zeitgenossen, vorzüglich aber durch Mittheilungen aus den der Königlichen Bibliothek zu München angehörenden werthvollen Handschriften (No. 404 — 405, deren Benutzung durch die Güte des Herrn Dr. Steinschneider uns ermöglicht wurde), das Leben und die Thätigkeit Isserleins in detaillirter Weise vorzuführen. Unter dem Titel לקט ישר hat nämlich ein Schüler Isserleins, Namens Joseph,[1]) Sohn des Moses aus Höchstädt (unfern Augsburg), eine Sammlung Alles dessen angelegt, was er selbst von seinem Lehrer gehört hatte oder ihm von seinen Studiengenossen im Namen des Lehrers mündlich oder schriftlich mitgetheilt worden war, wie sich der Sammler in der Vorrede hierüber ausspricht. Joseph hatte sich, nachdem er fünf Jahre lang zu den Füßen Isserleins gesessen, in die Rheingegend begeben, wo er häufig nach den Entscheidungen Isserleins für diesen oder jenen Fall befragt wurde, aber nicht immer im Stande war, gründlich zu antworten. Nachdem er hierauf wieder zu Isserlein zurückgekehrt war, fing er an aufzuschreiben, was er von seinem Lehrer in dessen practisch religiösem Leben abgesehen oder in seinen Entscheidungen von ihm vernommen hatte. Joseph zeichnete Anfangs diese Notizen im Geheimen auf. Sobald es aber bekannt geworden war, ermunterten ihn die Collegen, fleißig damit fortzufahren und nöthigenfalls die Notizen auch in deutscher Sprache niederzuschreiben, da Joseph eingewandt hatte, er verstehe nicht, das Hebräische correct zu

[1]) Näheres über denselben s. weiter unten.

schreiben (בלשון צרת)[1]). Diese Arbeiten las Joseph häufig seinem Lehrer Isserlein vor, der ihm bei dieser Gelegenheit mancherlei Ergänzungen in die Feder dictirte. Auf den Wunsch vieler Zeitgenossen, besonders nach dem Tode Isserleins, entschloß sich Joseph, zur leichteren Orientirung sämmtliche Notizen nach den 4 Turim zu ordnen[2]) und zu einem Ganzen zu vereinigen. Er nahm in diese Sammlung auch einen großen Theil der Collectaneen des in den Responsen des Moses Menz (n. 97) erwähnten Juda Obernik[3]) auf, dessen Sammlung er immer mit den Worten שהעתיק מכה שנגבי מהגאון anführt. Es existirten also bereits im Geheimen Abschriften von Isserleins Entscheidungen. Auch nahm Joseph die Aufzeichnungen eines Schülers von R. Schalom aus Oestreich auf, dessen Bestimmungen in Bezug auf Trauergebräuche und örtliche Observanzen Isserlein besonders lobte, und dessen Worte er überhaupt hochschätzte, weil sie meistens auf traditionellem Wege von den vorangegangenen Lehrern dem Schalom überkommen waren (S. Pesakim n. 35.). — Drei Jahre nach dem Tode Isserleins, nämlich 1463, ging Joseph an die Redaction seiner Sammlung; im Jahre 1474 schrieb er daran im Hause des Jakob Maestre in Cremona und beendigte sie 1488. Näheres über beide Theile der Handschrift selbst dürften wir wol aus einer geübteren Feder zu erwarten haben. Was uns für das Leben und Wirken Isr. Isserleins, wie auch für die Characteristik seiner Zeit einigermaßen von Interesse schien, haben wir aus dem handschriftlichen Leket Joscher[4]) für unsere Darstellung gewonnen.

Rabbi Israel, genannt Isserlein,[5]) Sohn des R. Petachia ist in

---

[1]) Sein Styl ist auch wirklich an den meisten Stellen sehr wunderlich und eigenthümlich.

[2]) Wol das erste Werk, das dieser Methode in der Gruppirung des sachlichen Stoffes folgte.

[3]) Ob der Beiname Obernik mit dem gleichnamigen Ort im heutigen Großherzogthum Posen oder mit dem in der preußischen Provinz Schlesien in Verbindung stehen mag?

[4]) Wir werden diese Sammlung immer mit der Abreviatur „L. J." und zwar Cod. 404, den ersten Theil, ohne jede weitere Bezeichnung, Cod. 405 als zweiten Theil mit der Zahl II. citiren.

[5]) Die Sitte, neben dem hebräischen Namen einen zweiten zu führen, meldet bereits Ascheri zu Gittin Cap. IV. von den deutschen Juden, weil die Christen sie mit diesem lautähnlichen Namen benennen. Isserlein handelt hierüber an mehreren Stellen seiner Responsen ab, besonders in den Pesa-

Marburg, einer Stadt in Steyermark,[1]) geboren, wie es aus der Schlußbemerkung des Copisten, eines Zeitgenossen, in cod. Rossi n. 1263 ausdrücklich hervorgeht.[2]) Das Geburtsjahr Isserleins ist nirgends näher angegeben; allein da Isserlein nach L. J. S. 43 gegen Ende des Jahres 1460 gestorben ist,[3]) und nach Pesakim n. 15 und 11 der Beginn seiner selbstständigen Thätigkeit in Marburg vom Jahre 1427 datirt, (nach der wol richtigeren Leseart in den Responsen des Moses Menz n. 9 gar schon vom Jahre 1425) so dürfte mit Wahrscheinlichkeit Isserleins Geburt in das letzte Jahrzehnt des 14. Jahrhunderts fallen. Sehen wir doch Isserlein bereits mit dem Maharil, also noch vor 1427, dem Todesjahre des Letzteren, in gelehrter Correspondenz begriffen (S. Responsen des Maharil n. 198 — 199). Isserleins Vater hieß, wie bereits erwähnt, R. Petachia; dieser war ein Sohn Chaim's, genannt Henschel aus Heinburg (nahe Preßburg), ein Enkel Israel's aus Krems, Verfassers der Noten zum Ascheri.[4]) Isserlein war demnach ein Urenkel des Letzteren, wie Zunz zur Gesch. u. Lit. S. 106 richtig angegeben und Graetz Geschichte VIII., S. 497, seine früheren Angaben verbessernd, nachgetragen hat. Isserleins Mutter war mit unter den 400 Märtyrern, welche am 9. Nissan 1421 auf einer Wiese bei Wien den Tod um ihres Glaubens willen erleiden mußten.[5]) Die traurige Geschichte dieser Verfolgung — über welche uns noch immer die Urquelle fehlt

---

kim n. 6. und 242. In Betreff der Namen von Isserlein selbst heißt es in der Vorrede des L. J.

שם הגאון הנקרא לס"ת ישראל בר פתחיה אבל העולם קורין אותו רבי איסרלין.

[1]) In den Pesakim n. 189 scheint Isserlein auch zu unterscheiden במדינה זו — nämlich Erzherzogthum Oesterreich — von בארץ מולדתי, worunter Steyermark zu verstehen ist.

[2]) S. die betreffende Bemerkung weiter unten sub Moses Menz.

[3]) So auch in Zunz, Literaturgeschichte S. 524, wahrscheinlich aus derselben Quelle, hiernach zu berichtigen Graetz, Geschichte der Juden, Band 8 S. 220.

[4]) S. Biurim, Abschnitt ויחי, wo es heißt ותירץ אבי אבי הח"ר חיים המכונה הענשיל מהיינבורקא בן מהורר ישראל מקרמזיר שחיבר ההגהות באשרי: statt Kremsier liest man Krems im Debarim Atikim II S. 10, was wol richtiger ist.

[5]) So nach L. J. 56 und 84b., wo über Isserlein berichtet wird:

והיה מתענה ט' ניסן על אמו שהיתה קדושה בגזירת בווינא היר (d. h. השם ינקום דמה) והתפיסה התחיל י' בסיון והפרט מהגזירה ט בניסן:

(nur Einiges berichtet Isserein selbst im Theruma th hadeschen n. 241[1]), erzählte dieser später oft seinen Schülern, besonders wählte er hierzu den traurigen Tag der Zerstörung Jerusalems. Unter den Opfern dieser blutigen Verfolgung befand sich auch Isserleins Onkel, Namens Aaron, der die fürchterlichsten Torturen zu bestehen hatte, in Folge deren er den Geist aufgab. (L. J. II., S. 31b.) Dieser Aaron, mit dem Beinamen Blumlein,[2]) aus Neustadt, zugleich mit dem Maharil, Jünger des unter dem Namen הישר מניושטט häufig angeführten Schalom (vgl. Pesakim n. 153 und Resp. Maharil ed. Hanau Bl. 57b.), wird in den Resp. des Maharil n. 101 und in den Resp. des Juda Menz n. 14 mit Schalom und Jäkel in Wien, ferner in der Vorrede des Isaac Tyrnau zu den Minhagim seines Lehrers mit Schalom und Abraham Klausner als das Triumvirat der talmudischen Gelehrsamkeit in Oestreich bezeichnet. Aaron, der als ein ausgezeichneter Gesetzeslehrer, und nach L. J. S. 47b. auch als ein beliebter Vorbeter[3]) gerühmt wird, war der Hauptlehrer Isserleins. Letzterer führt die Entscheidungen und Erklärungen seines Lehrers nicht selten an (wie z. B. in den Pesakim n. 65, 70, 81, 103, 109, 117, 123, 132 [hierin die u. Hilchoth נדה des Lehrers], 149, 152, 186, auch in den Biurim, Abschnitt שלח, אלה הדברים, כי חצא). Isserlein lernte auch in Eger (Pesakim n. 24) und zwar bei R. Nathan,[4]) der als eine der ersten Autoritäten angesehen wurde (Resp. J. Bruna's ed. Stettin S. 94 oben und J. Kolon's n. 193), später nach dem heiligen Lande auswanderte und dort starb, (Vergl. Pes. n. 161, 257 und L. J. II 6b.). Isserlein blieb auch später noch mit der Gemeinde zu Eger in inniger Verbindung; so u. A. setzte er für sie Armen-Vorsteher ein (Resp. J. Bruna, n. 130 und J. Kolon n. 193). Wer sonst noch Isserleins Lehrer war, ist weiter nicht bekannt. Unrichtig ist die Angabe von Moses Isserles

---

[1]) Es wäre noch nachzutragen, daß aus einer weiter noch mitzutheilenden Notiz im L. J. zu schließen, zu dieser Verfolgung vorzüglich der judenfeindliche Graf Hermann von Cilly, Schwiegervater des Kaisers Sigismund, beigetragen hatte.

[2]) Dieser Name wird im L. J. und in den Resp. des Jude Menz n. 14 פלומיל, in den Minhage Maharil ed. Lemberg S. 70 und 86b., ferner in der Randbemerkung der Handschrift Benzian n. 13 בלומלין geschrieben.

[3]) Aber nicht כהן war, wie Zunz, zur Gesch. S. 106 angegeben; ein Aaron Cohn war ein Schüler Isserleins.

[4]) Ein Schüler des Nathan Eger war Nathan aus Ofen, wonach die Stelle im Minhage Maharil, Hilchoth Pesach (Bl. 8 der Edition Lemberg) erklärlich, הגיד הר"ן בשם מהר"ן:

in den Additamenten zum Juchasin ed. Krakau (dem auch Asulai im Schem hagdolim und Graetz Geschichte VIII. S. 220 folgen), daß nämlich Oser aus Schlesien der Hauptlehrer Isserleins gewesen sein solle, da Dies aus den Schriften des Letzteren nicht im Geringsten sich erweisen läßt. Isserlein erwähnt Oser nur zweimal und zwar in den Biurim, Abschnitt Vaichi [1]), wo er als Zeitgenosse seines Großvaters erscheint und im L. J. S. 38, wo von Oser mitgetheilt wird, er habe einmal gesagt, wenn ich den ganzen Wein aufsammeln könnte, den man in Oestreich bei der Verrichtung des Habdala-Gebetes überflüssig vergießt, würde ich ein ganzes Jahr daran zu trinken haben. Ferner unrichtig ist die Angabe Heilprin's im Seder hadoroth, daß der Maharil der Lehrer Isserleins gewesen, was aus der uns in den Resp. des Maharil n. 198—199 aufbewahrten Correspondenz mit Isserlein nicht hervorgeht. Ebenso wenig war Isserlein, wie Zunz, zur Gesch. S. 105, wahrscheinlich aus den Worten ואנכי למדתי בישיבה של ר"ו רונקל in den Pesakim n. 126 herleitend, annimmt, ein Schüler von Salman Runkel, der in Mainz seine Hochschule hatte, da die erwähnten Worte nicht von Isserlein, sondern von dem dort unterzeichneten Jakob Weil ausgehen, wie Dies auch aus den Resp. desselben n. 151 zu ersehen ist. Isserlein scheint in seiner Jugend auch in Krems und Wien gelebt zu haben, da er die Riten dieser Städte, als aus Autopsie, neben den Riten von Marburg und Neustadt anführt. So im Terum. had. n. 104, wo er Wien, Krems, Neustadt und Marburg, ebenso das. n. 128 und L. J. (zweimal), zusammen nennt.

(Fortsetzung folgt.)

---

[1]) S. oben S. 133, Note 4.

Recenſionen.

Adolphe Neubauer, la Géographie du Talmud, memoire couronné par l'académie des inscriptions et belles-lettres, Paris 1868, Michel Levy frères XXXVII, 434.

J. Derenbourg, essai sur l'histoire et la Géographie de la Palestine d'après les Thalmuds et les autres sources rabbiniques, première partie. Histoire de la Palestine depuis Cyrus jusqu' Adrien, Paris 1867, imprimerie imperiale (imprimé par ordre de l'empereur), IV, 496.

Wenn durch dieſe beiden umfangreichen Schriften die Topographie Paläſtina's und die Kenntniß der intereſſanteſten Geſchichtsperiode des jüdiſchen Volkes (eingeſchloſſen in zwei Grenzmarken: der Rückkehr aus Babylonien unter Cyrus und der Niederſchmetterung deſſelben durch Hadrian's Legaten und Legionen) einen Fortſchritt gewonnen haben ſollten, ſo verdankt ihn die jüdiſche Wiſſenſchaft, dem, dem ſie überhaupt viel zu verdanken hat, dem unvergeßlichen, ſchmerzlich vermißten Salomon Munk, deſſen ganzes Leben ein opfermuthiges Hingeben an die Wiſſenſchaft war. Auf ſeine Anregung hat die Pariſer Akademie der Inſchriften und der ſchönen Wiſſenſchaften eine Aufgabe geſtellt, deren Preis Herrn Neubauer zuerkannt wurde. Daß ſie überhaupt geſtellt wurde, beweiſt, welche geachtete Stellung ſich die früher verachtete talmudiſche Archäologie erobert hat. Einige Decennien früher hätte dieſe Akademie wie jede andere ein ſolches Thema als rabbiniſch, d. h. abſurd und unfaſhionabel, mit verächtlichem Achſelzucken zurückgewieſen, oder Niemand hätte gewagt, es auf's Tapet zu bringen. Die Preisaufgabe lautete: „Sämmtliche geographiſchen, topographiſchen und hiſtoriſchen Data über Paläſtina zu vereinigen, die in den beiden Talmuden, den Midraschim und in den übrigen Schriften der jüdiſchen Tradition (Megillat Taanit, Seder Olam, Sephra, Siphri etc.) zerſtreut ſind. Dieſe Data in einem ſyſtematiſchen Ganzen darzuſtellen, ſie einer gründlichen Kritik zu unterwerfen und ſie mit den Data zu vergleichen, welche die Schriften Joſephus', Euſebius', Hieronymus' und anderer Kirchen- und Profan-Schriftſteller enthalten."

Dieſes für jeden Kenner dieſer Fächer erfreuliche Thema hatte nur

den Fehler, daß es zu weit gesteckt war. Der Erfolg hat es auch bewiesen. 1863 zum ersten Mal gestellt, mußte es aus Mangel an Preisbewerbern zwei Jahre später wiederholt werden, und die leichthin niedergeschriebenen Worte: »données géographiques, topographiques et historiques« haben zwei umfangreiche Schriften hervorgerufen, Neubauer's über das Geographische und Topographische und Derenburg's über das Geschichtliche. Beide Autoren versprechen noch einen zweiten Band zu liefern, der Erstere über die Geschichte und der Letztere über Geographie. Diese weite Ausdehnung des Thema hat dem wissenschaftlichen Gehalte Eintrag gethan. Es ist fast nicht menschenmöglich, das riesige Literaturgebiet der beiden Talmude mit den Annexen, jede Einzelheit, die fast jede für sich eine Monographie verdient, kritisch abzuwägen, nebenher Josephus, die palästinensischen, Geschichte und Geographie bietenden Kirchenväter zu verarbeiten und noch dazu, was unumgänglich nothwendig ist, die Vorarbeiten zu berücksichtigen. Wäre das Thema in zwei Partien geschieden worden, in eine historische und geographische, so wären diese beiden Arbeiten, welche jedenfalls Fleiß und Hingebung verrathen, gründlicher und ergiebiger ausgefallen.

Wir können unmöglich auf alle in diesen beiden umfangreichen Schriften berührten Punkte eingehen; hervorgehoben soll nur werden, in welchem Geiste sie bearbeitet sind, welche neue sichere Resultate sie liefern und welche etwaige Irrthümer darin mit unterlaufen.

Herrn Neubauer muß das Verdienst zugesprochen werden, daß er durch vollständige Beherrschung des weitschichtigen Gebietes seine Aufgabe gelöst hat. Er hat den Preis wohl verdient. Er ist noch über sein Thema hinausgegangen und hat die topographischen Punkte von Syrien, Kleinasien, Mesopotamien, von dem transtigranischen Asien und von Afrika, d. h. von der jüdischen Diaspora in den ersten Jahrhunderten, so weit sie in den talmudischen Quellen vorkommen, beleuchtet, ein Beweis, daß es dem jungen Autor mehr um wissenschaftliche Klärung, als um Preiskrönung zu thun war. Diese Partie hat derselbe nicht der Akademie eingereicht. Neubauer's Buch füllt eine längst empfundene Lücke aus und verdient von allen Denen beachtet zu werden, die sich für die palästinensische Topographie interessiren. Der Umstand kam ihm zu statten, daß er selbst einmal in Palästina war, und obgleich er nicht das ganze Land nach der Länge und Breite durchwandert hat, so hat doch die Autopsie seine Studien wesentlich gefördert.

Herr Neubauer hätte nur der Einleitung weniger Raum geben sollen. Er behandelt darin Fragen, die sich nicht so nebenher abmachen lassen,

die vielmehr würdig ſind, Objekte von vielen Preisaufgaben zu werden. Die Bedeutung der Sopherim, das Verhältniß der mündlichen Interpretation und der halachiſchen Ablagerungen zum pentateuchiſchen Texte, die Agadah-, Targum- und Apokryphen-Literatur, die Geneſis der großen Verſammlung und des Synhedrin, die Compoſition und Redaktion der Miſchnah, die Priorität oder Poſteriorität der verſchiedenen miſchna-artigen Sammlungen Mechilta etc. ſind lauter dornige Themata, die zu übergehen, wie es Herr Derenbourg theilweiſe gethan hat, klüger geweſen wäre, als ſie nur obenhin zu berühren. Non omnes possumus omnia. Durch dieſes unnöthige Antippen an Alles und Jedes hat ſich Verf. von Zunz vagem Begriffe von Agada verleiten laſſen, um z. B. den Propheten Ezechiel, das Hohelied und Kohelet zur Myſtik zu zählen. — שיר השירים und קהלת, hervorſtechend weltliche Literatur-Compoſitionen, Myſtik!

Der Vorzug des Neubauer'ſchen Buches liegt, wie ſchon angedeutet, in der erſchöpfenden Zuſammenſtellung des topographiſchen Materials, das in der weitſchichtigen talmudiſchen Literatur zerſtreut liegt. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß er zu Combinationen und zu Vergleichungen durch Lautähnlichkeit hat Zuflucht nehmen müſſen, die nicht immer befriedigen. Die Eintheilung Paläſtina's in vier Tetrarchien: Judäa, Samaria, Galiläa und Peräa, und die Subſumirung der Ortſchaften unter dieſe Rubriken ſind ſachgemäß. Verdienſtlich iſt (zu p. 11) die ſynoptiſche Tafel der verſchiedenen Leſearten Betreff der Grenzſtädte während der talmudiſchen Epoche, die ſich in vier verſchiedenen Sammelwerken finden, in Tosifta Schebiit III, Sifri (oder Siphré) sect. Ekeb, in Jeruſ. Talmud Scheb. IV und in Jalkut zu sect. Ekeb. Dieſe Zuſammenſtellung wird einſt die Enträthſelung der noch meiſtens dunkel gebliebenen Städtenamen erleichtern. Eben ſo (zu p. 22) die Zuſammenſtellung von Leſearten in Betreff der Städte, die nur halb zu Paläſtina gerechnet wurden.

Bei gewiſſen Localitäten iſt es ſo ziemlich gleichgültig, ob ſie hier oder da gelegen, ob ſie ſo oder ſo geheißen haben, und ob ſie mit anderweitig genannten identiſch ſind oder nicht. Nur wenn ein topographiſcher Punkt als Baſis für eine geſchichtliche Begebenheit, beſonders für eine Epoche machende Begebenheit wichtig iſt, fühlt ſich der Forſcher beunruhigt, ſo lange er nicht Lage und Bedeutung deſſelben ermittelt hat. Paläſtina war von jeher von der Wanderzeit der Patriarchen an bis zur Epoche der Kreuzzüge Schauplatz bedeutungsvoller Ereigniſſe, und faſt jede Fußbreite Terrain hat irgend eine hiſtoriſche Wichtigkeit. Daher die

emsige, unermüdliche, stets von Neuem aufgenommene Forschung nach solchen historisch bedeutsamen Localitäten. Höchst wichtig nicht bloß für die jüdische Geschichte, sondern für die Welthistorie — da die römische Geschichte eine universalhistorische Tragweite hatte — ist die Ermittelung der Lage von Bethar, dem Schauplatz des Helden Barkochba's oder vielmehr eines heldenmüthigen Volkes, an das sich eine tragische Katastrophe knüpft, und das lange Zeit den römischen Legionen Trotz geboten hat. Die verschiedensten Versuche, seine geographische Lage zu fixiren, sind bisher gescheitert oder gaben nicht die rechte Befriedigung. Verf. hat eine neue Conjectur darüber aufgestellt, die sich auf den ersten Blick vortheilhaft empfiehlt, und von der man wünschte, sie könnte zur unumstößlichen Gewißheit erhoben werden. Denn der von ihm vorgeschlagene geographische Punkt erscheint als der geeigneteste für die Lage Bethar's. Zur Orientirung über diese Lage haben wir nur zwei Anhaltspunkte: einerseits die Angabe des jerusalemischen Talmud, daß Bethar 40 römische Meilen (8 geographische) vom Meere entfernt war: אם תאמר שהיא קרובה לים, והלא רחוקה מן הים ארבעים מיל (ביתר) (j. Taanit p. 69a., unrichtige Lesart in Midrasch Echa Rabbati p. 79a.: ארבעה מיל), und andererseits die Bestimmung des Kirchenvaters Eusebius, daß es nicht sehr entfernt von Jerusalem gelegen hat: *Βήθηρ (Βίθηρ) πόλις .... τῶν Ἱεροσολύμων οὐ σφοδρα πόῤῥω διεστῶσα* (Kirchengesch. IV. 6). Aber wie viel Combinationen sind zwischen diesen zwei gegebenen Punkten möglich?

Verf. identificirt mit einem gewissen Ton von Zuversichtlichkeit die ehemalige, zum Stamme Juda gehörige, an der Grenze von Philistäa gelegene Stadt Bet-Schemesch mit Bethar. Seine Behauptung hat für den ersten Blick, wie schon gesagt, etwas Bestechendes (p. 118). „Die Septuaginta giebt in der That Bet-Schemesch mit Bethar wieder, was sich vielleicht durch den späteren Namen dieses Ortes erklären läßt. Sie giebt den Vers II. Samuel 15, 24 so wieder: „„Sieh da Zadok und alle Leviten mit ihm nahmen die Bundeslade des Heeren von Baithar und stellen sie hin"": *αἴροντες τὴν κίβωτον .... ἀπὸ Βαιθάρ*. Das Wort Baithar spielt ohne Zweifel auf die biblische Stelle (I. Sam. 6, 12) an, welche erzählt, daß die Bundeslade von Bet-Schemesch zurückgebracht wurde. Man findet noch an einer andern Stelle (I. Chronik 6, 39, Druckfehler für 59) statt Bet-Schemesch das Wort *Βαιθήρ*. Wir sind auch auf das Wort *Βεθώρ* statt פלשתים gestoßen (I. Sam. 14, 47), und Bet-Schemesch findet sich gerade an

der Grenze der Philiſter. Vielleicht führte in dieſer Zeit das Thal Bet-Schemeſch den Namen Bethar, wie man es heute Ouady-Bittir nennt." Verf. beruft ſich hierbei auf Robinſon's Biblical researches III p. 269).

Mit einem großen Bedauern muß ich indeß bemerken, daß Verf. Conjectur mehr ingeniös als erwieſen iſt. An keinem einzigen der drei citirten Verſe — ſelbſt die Leſeart des Septuaginta als richtig zugegeben — ſteht mit unzweideutigen Worten בית שמש für Bethar oder Baithar. Der zuerſt angeführte Vers (II. S.) kann gar nicht Bet-Schemeſch andeuten. Bei Abſalon's Empörung und David's Flucht war die Bundeslade ſchon lange nicht in Bet-Sch., ſondern in der David's-Stadt in einem Zelte. Nur von hier aus haben ſie der Prieſter Zadok und die Leviten genommen, um ſie in des flüchtigen Königs Nähe zu führen. Im maſoretiſchen Texte iſt die Localität, woher ſie Zadok genommen, gar nicht angegeben. Der näheren Beſtimmung in der LXX: *ἀπὸ Βαιθάρ* kann daher nur eine Corruptel zu Grunde liegen. An Bet-Schemeſch iſt gewiß nicht zu denken. Die zweite Stelle in Chr. ſpricht eben ſo wenig entſchieden für Bet-Schemeſch. Unten den Levitenſtädten vom Stamme Juda werden aufgezählt im maſor. Texte (6, 45): ואת עשן ואת מגרשיה ואת בית שמש ואת מגרשיה (entſprechend Joſ. 21, 16 עין für עשן, dann יְתָה und שמש בית). Die Sept. hat dafür (6, 59) *καὶ τὴν Ἀσὰν ... κ. τὴν Βαιθσαμὺν*; nur der alexandriniſche Codex hat noch zu Ende den Zuſatz *κ. τὴν Βαλθθήρ*. Wie geſagt, an Bet-Schemeſch iſt hier eben ſo wenig zu denken, da dieſes durch Baitſamys wie meiſtens in der LXX wiedergegeben iſt. Weit eher könnte man noch an das fehlende יְתָה denken, das die LXX vielleicht ביתר geleſen habe. Aber kann man ſich auf ihre Leſearten verlaſſen? In Joſ. l. c. giebt ſie יטה durch *Ταννὺ* wieder. Im dritten Vers, welcher die Conjectur unterſtützen ſoll, (S. I., 14, 47) ſpricht die Sept. gar nicht von Bet-Schemeſch, auch nicht einmal vom Philiſterlande, ſondern hat bei Aufzählung der Nachbarfeinde, welche Saul beſiegt hat, ein räthſelhaftes Wort. Den maſ. Text: וילחם סביב . . ובכני עמון ובאדום ובמלכי צובה ובפלשתים vertirt ſie: *κ. εἰς τὰς υἱὰς Ἀμμὼν κ. ε. τ. υἱὰς Ἐδὼμ κ. εἰς τὸν Βαιθαιὼρ κ. ε. Βασιλέα Σοβὰ κ. ε. τὰς ἀλλοφύλους*. Das letzte Wort kann alſo nur für פלשתים geſetzt ſein; es iſt bekanntlich die ſtehende Ueberſetzung für פלשתים. Baithaior iſt wieder eine Corruptel für irgend ein ausgefallenes Wort.

(Fortſetzung folgt.)

Analekten.

Allmälig bricht sich doch die Erkenntniß Bahn, welchen tief eingreifenden Einfluß das Judenthum auf den civilisatorischen Fortschritt in der Weltgeschichte ausgeübt hat. Die tausendfach wiederholte Phrase von christlicher Civilisation wird doch endlich einmal auf ihr rechtes Maaß reducirt werden. In der Revue de deux mondes stellte Mr. Emile de Lavelaye eine politische Betrachtung über den Krieg von 1866 und über die traurige Rolle, welche Oesterreich darin gespielt hat, an (Jahrg. 1868 p. 546). Er macht dabei eine interessante Digression, deren Richtigkeit hoffentlich zum Heile des Menschengeschlechtes allmälig anerkannt werden wird. „Der Despotismus erzeugt die Sittenverderbniß, wie stagnirendes Wasser Koth hervorbringt. Er erstickt den Geist der Kritik, und nur durch die Kritik, wie Herr Mill bemerkt, machen die Völker Fortschritte. Eben aus Mangel an diesem Geiste sind die Völker des Orients, die Assyrer, Aegypter, Chinesen stationär geblieben. Die Griechen und die Juden haben das Menschengeschlecht gerettet, weil der kritische Geist bei den Einen durch die Philosophen und bei den Andern durch die Propheten vertreten waren. Sie haben in die occidentalische Welt die Gedanken von der Gleichheit der Menschen und der Emancipation der Armen hineingeworfen."

Es ist nichts so fein gesponnen, es kommt endlich ans Licht der Sonnen. Von den beiden ersten Schöpfern der fluchbeladenen Inquisition, welche zugleich den harmlosen, patriarchalischen Despotismus in Europa argwöhnisch, hart, rücksichtslos gemacht haben, von den ultrakatholischen Ferdinand und Isabella von Spanien, wußte man wohl, daß der König ein blutdurstiger, gewissenloser Tyrann war, der Alles seiner Politik opferte; aber die Königin erschien mit einer gewissen Gloriole der Tugendhaftigkeit umgeben, etwa wie ihre Urenkelin Maria Theresia, die mit Thränen in den Augen zu harten Befehlen ihre Unterschrift gegeben hat. Jetzt transpiriren die Klostermauren von Simancas die lange bewahrten Geheimnisse durch und decken das verhärtete Gemüth dieser Königin auf, die Alles „aus Liebe zu Christus und seiner heiligen Mutter" that. Isabella die Erste ist der Zweiten nicht ganz unwürdig. Die geheimsten Archive des Klosters von Simancas, welche die Unthaten der spanischen Herrscher

bergen, wurden bis vor Kurzem so sorgsam dem Forscherauge entzogen, als schwebte noch der Geist Philipp's II. und der Großinquisitoren über denselben und schreckte mit gespenstischen Augen vor Enthüllung der blutigen Geheimnisse zurück. Herrn G. Bergenroth (dessen bedauerlichen Tod in Madrid die Zeitungen eben anzeigen) ist es zum ersten Male gelungen, Einsicht von diesen Archiven zu nehmen, und er giebt Rechenschaft über die Original-Documente, welche die mit kaltem Blute begangenen scheußlichen Unthaten an der Prinzessin oder Königin Johanna von Seiten ihres Vaters Ferdinand, ihrer Mutter Isabella und ihres Sohnes Karl V. zum Inhalte haben.

Diese Königstochter und Kaisermutter, die einzig berechtigte Erbin von Castilien und Aragonien, galt bisher in der Geschichtsdarstellung als eine Wahnsinnige, die über den Verlust ihres Gatten, des habsburgischen Philipp, den Verstand verloren habe und in Gewahrsam habe gehalten werden müssen. Die von Bergenroth entdeckten Urkunden machen es aber sonnenklar, daß ihre Eltern und ihr Sohn sie als wahnsinnig ausgegeben und sie den empörendsten Mißhandlungen unterworfen haben. Von Ferdinand, der auch Meuchelmord gegen Personen anwendete, die ihm im Wege waren, und der auch seinen Schwiegersohn, eben diesen Philipp, vergiften ließ, (wie das von Bergenroth angestellte Todengericht ergiebt), überrascht diese Thatsache nicht. Der fanatische Katholicismus und die Politik hatten in seiner Brust jede menschliche Regung getödtet. Aber auch die zärtliche Mutter hat an ihrer einzigen Tochter, ihrer einzigen am Leben gebliebenen Leibesfrucht die premia oder die cuerda angewendet, d. h. sie ließ sie folteren, an einem Strick, der an den Armen befestigt war, aufhängen, während Gewichte an ihre Füße befestigt waren, welche die Gliedermaßen aus den Gelenken rissen. Warum das? Weil Johanna der Inclination zur Ketzerei beschuldigt wurde, weil sie bei dem Anblick der jüdischen Marranen, welche zum Scheiterhaufen gezerrt wurden, empört war. Deswegen sollte sie von der Thronfolge ausgeschlossen werden, und um diese Verletzung der Legitimität zu beschönigen, wurde sie als wahnsinnig erklärt und mit empörender Brutalität behandelt. Das thaten die Eltern an ihrer eigenen Tochter. Was mögen nun erst die jüdischen Marranen und die Moriscos von diesen Unmenschen, welche die christliche Liebe stets im Munde geführt haben, erduldet haben? Der Pabst Hadrian, der in der Geschichte als gutmüthig und sanft geschildert wird, wußte von diesen Unmenschlichkeiten an einem schwachen Weibe, billigte und beförderte sie. Johanna's eigner Sohn, Karl V., König von Spanien und Kaiser von Deutschland,

ließ die Grausamkeiten gegen seine Mutter fortsetzen, hielt sie fast 30 Jahre in einem Kerkerloche und blieb taub bei ihren Wehklagen „welche Steine hätten rühren können" (Sybels historische Zeitschrift 1868 S. 282 fg.).

Monatsbericht.

Der vierzehnte Jahresberichte des jüdisch-theologischen Seminars zu Breslau beweist eine stetige, qualitative wie quantitative Zunahme der Zuhörer. Das Seminar zählt drei und fünfzig Hörer, zwei und zwanzig gehören den preußischen Provinzen an, und ein und dreißig vertheilten sich auf das übrige Deutschland und die verschiedenen österreichischen Kronländer. Dreizehn Hörer (es kamen nachträglich noch drei hinzu) haben bereits die philosophische Doctorwürde erlangt und liegen nur noch ihren theologischen Studien ob. Das Institut findet lebhafteste Anerkennung in den weitesten Kreisen. Zur Unterstützung der Hörer wurden abermals dem Seminar von Gemeinden und Privatleuten verzinsbare Fonds zugewendet.

Am letzten Stiftungstage (27. Januar c.) sind drei Hörer nach abgelegter Prüfung, mit Rabbinatsdiplomen versehen, feierlich entlassen worden. —

„Krämer, Juden, Postschreiber und andere unangenehme Leute, mit denen ein anständiger Mensch nicht gern zu thun hat", das war der Ausspruch eines preußischen Vollblutjunkers im preußischen Herrenhause, ohne daß die Wände vor hellem Gelächter wiederhallten. Wir dürfen den Herren Grafen nomine Brühl, wie ihn die Zukunft bezeichnet, den Eumeniden des Kladderadatsch überlassen. Wahrlich, Baron v. Rothschild kann als Mitglied jenes hohen Hauses sich über allzu große Höflichkeit nicht beklagen. Wir vermögen leider aus den Berichten nicht zu ersehen, ob er in jener Sitzung „die angenehme Temperatur" des Herrenhauses genossen hat. Oder ist das französische geflügelte Wort wahr, les milliardaires ne sont d'aucune nation, ni d'aucune religion? Jüngst ist auch in Wien der christliche Charakter des Oberhauses durch die Berufung des verdienstvollen

jüdischen Abgeordneten Winterstein in dasselbe abermals verletzt worden. Wir wollen abwarten, ob Herr Kardinal Rauscher seinem neuen Collegen mit derselben liebenswürdigen Höflichkeit entgegenkommen wird, wie sie dem Baron v. Rothschild vom Grafen Brühl zu Theil ward.

In Pest bildet in diesem Augenblick die jüdische Bevölkerung den Mittelpunkt, um den sich die ganze Wahlbewegung dreht. In der Leopoldstadt wurde von einem Theile der Wählerschaft ein Jude, Herr Wahrmann, als Candidat für das ungarische Abgeordnetenhaus aufgestellt. Von anderer Seite jedoch empfahl man auf's Dringendste die Wahl des Dr. Falk, des Chef-Redacteurs des Pester Lloyd, der viele Verdienste um die Deakisten-Partei hat. Die jüdischen Wähler steifen sich darauf, einen ihrer Glaubensgenossen ins Parlament zu schicken, um so das ihnen zum ersten Male eingeräumte active und passive Wahlrecht in vollem Umfange zur Geltung zu bringen. Ein leiser Wink von dem klugen Deak, daß er die Wünsche der Juden berechtigt finde, und Dr. Falk trat bereitwillig von seiner Candidatur zurück. Die Wahl Wahrmann's darf daher wohl als gesichert betrachtet werden. In der Theresienstadt stehen der Handelsminister Gorove und der Kossuthianer Jokay einander gegenüber. Die Gegner Gorove's verbreiteten das Gerücht, Gorove sei ein Judenfeind, um die jüdischen Wähler, welche auch in diesem Stadttheil den Ausschlag geben, ihrem Candidaten zuzuwenden. Interessant ist es zu beobachten, wie sich die beiden Candidaten an Freundlichkeit gegen die Juden zu überbieten suchen. Jeder erörtert in seinen Wahlreden zu wiederholten Malen sein Verhältniß zu den Juden, und die Anhänger Gorove's wiesen nach, daß derselbe schon vor zwanzig Jahren der Emanzipation der Juden das Wort geredet habe. Um sich ihrer noch mehr zu versichern, wurde den Juden von Gorove's Freunden gar — ein Diner im koscheren Speisehause gegeben. Wie von mancher Seite berichtet wird, wollen die orthodoxen Ultra's für Jokay stimmen, weil sie dem Ministerium die Einberufung des israelitischen Congresses nicht verzeihen können. Gewiß zeigen die ungarischen Juden in der Ausübung ihrer politischen Rechte noch viel Unreife. Wer jedoch wollte ihnen dies gar zu sehr verargen, wenn er die vollständige Vernachlässigung berücksichtigt, in der sie bisher gelassen waren?

Abhandlungen.

Die Religionsdisputation des R. Jechiel von Paris 1240 am Hofe Ludwigs, des Heiligen, ihre Veranlassung und ihre Folgen.

Von

Dr. A. Lewin.

(Fortsetzung.)

Die Verhandlungen, die in dieser Angelegenheit vor Ludwig IX. stattgefunden haben sollen, können demnach nicht in die Zeit vom September 1239 bis zum 3. März 1240 fallen, da wir sie dann als Vorberathungen auffassen müßten, ob den päpstlichen Befehlen gehorcht werden solle. Wir können aber nach all' den zusammenwirkenden Motiven und den bezeichneten Gesinnungen des Königs nur annehmen, daß dem päpstlichen Befehle unweigerlich gehorsamt wurde, und jene Berathungen nur Sitzungen der später zu erwähnenden Commission waren. So wurden denn auch in der That am 3. März 1240 die Talmudexemplare nebst allen anderen jüdischen Büchern, jedoch wohl nur in den direkt königlichen Landen, confiscirt und nach Paris gebracht. Nach dem ausführlichsten, uns vorliegenden Berichte, den Briefen des Cardinallegaten Odo[1]) vom Jahre 1244 (womit

[1]) Quetif u. Eccard I. 128 ff.

auch die Notiz in Leben des Gaufried von Blavello[1]) übereinstimmt) trat zuerst eine größere Commission zusammen, bestehend aus dem Erzbischofe Gautier v. Sens, dem damaligen Reichsprimas,[2]) Wilhelm v. Auvergne, dem Bischofe von Paris, sowie dem Bischofe von Senlis, nebst dem Dominikaner Gaufried v. Blavello, damaligem Regens der Pariser Universität, später Caplane Innocenz' IV. Wahrscheinlich gehörte auch der Kanzler Odo als fünftes Mitglied dazu; Grund dafür, daß er sich nicht nennt, ist wohl, um dem Papste als unparteiisch zu erscheinen. Sie untersuchten, ob die von Nicolaus angegebenen Punkte sich im Talmud finden. Odo allein berichtet, daß schon hierbei jüdische Gelehrte vorgeladen worden seien, wie er denn überhaupt zwei Untersuchungen vor der ersten Verbrennung angiebt, von denen die zweite (der Disput?) die sorgfältigere und genauere war, während alle anderen Berichte nur eine Prüfung und eine Vorladung der Juden angeben. Doch sowohl die bei der Geistlichkeit sicherlich vorauszusetzende Unkenntniß des Talmudidioms, wie die Amtlichkeit der Berichte Odo's lassen uns seinen Angaben mehr Gewicht beilegen.[3]) In Folge dieser im Laufe des April oder Mai 1240 stattgehabten Vernehmung, wo die Juden wohl nur befragt wurden, ob die angegebenen Punkte dem Talmud entlehnt seien, scheint nämlich in der Commission eine Meinungsverschiedenheit entstanden zu sein. Die Juden haben wohl darauf hin-

---

[1]) Der ibid. »censor« und nicht »auditor« in der Talmudangelegenheit genannt wird.

[2]) Bulaeus hist. universitatis Paris. III in Acta Sanctor. l. s. c.

[3]) Carmoly revue III, 450 hat sicherlich die Acta Sanctorum, vielleicht sogar Echardus Scti Thomae summa oder das Ms. selbst benützt. Um so bedauernswerther ist es, daß er seine Quellen nicht angiebt und dazu noch unbegreiflich anachronistisch den Disput nach einer im Juli 1244 erfolgten Verbrennung (also nach שבול חלקט) im Jahre 1252 stattfinden läßt (Basnage!?), sodaß man nicht weiß, ob seine Angaben über die Anklagepunkte und über die Antworten, von denen Manches in unseren Quellen fehlt, sicheren Quellen oder eigenen Vermuthungen entstammen!

gewieſen, daß dieſe Talmudſtellen einen andern, als den von Donin angegebenen Sinn hätten, ſodaß die Richter ſich über eine ſofortige Verurtheilung nicht einigen konnten. Deshalb wurde eine Subcommiſſion[1]) gebildet, zu welcher der Primas, der Biſchof von Senlis und der oft genannte Odo gehörten, und die den Auftrag erhielt, ſich genau darüber zu informiren, welche der Anklagepunkte wirklich in dem von Donin angegebenen Sinne im Talmud enthalten ſeien.[2]) Um das zu ermitteln, beraumten dieſe Männer auf Montag, den 25. Juni (1240)[3]) eine öffentliche Disputation zwiſchen Nicolaus und jüdiſchen Rabbinen an. Ob die Gemeinden ſelbſt ihre Sprecher gewählt, oder ob die königlichen Commiſſare die bedeutendſten Rabbinen vorgeladen haben, darüber liegt uns kein Bericht vor.

Vor einer zahlreichen Verſammlung geiſtlicher[4]) und weltlicher[5]) Herren — auch die Königin-Mutter Blanche, die eigentliche Regentin des Landes war erſchienen — traten vier Rabbinen als Vertheidiger des Talmud auf. Sie gehören alle der Toſaphiſtenſchule an, und ihre Namen werden in einzelnen Toſſaphot unſerer Sammlung erwähnt. Es waren Jehuda ben David aus

---

[1]) Quetif u. Ecc. I, S. 129. Echardus in Acta Sanct. l. c. 360: »Tandem dedit nobis alios auditores.« Denn auditores ſind nach Ducange Gloſſar. s. v. nicht Richter, ſondern »inquisitores, qui de rebus controversis a judicibus delegabuntur ad earum veritatem detegendam, adhibitis auditisque testibus; et de iis ad ipsos judices, quorum judiciis intererant, referebant.«

[2]) Dies war wahrſcheinlich ein Compromiß zwiſchen der durch den Primas vertretenen judenfreundlichen Partei und den Mönchen.

[3]) Disput. Jechiel.: "ב' פרשת בלק". Graetz, der den 24. angiebt, hat überſehen, daß 1240 ein Schaltjahr war.

[4]) Dabei waren wohl die Lehrer der Pariſer Univerſität (Theologiae und jus canon.), da ſie auch in der Commiſſion vertreten waren und Baronius ann. eccl. ad a. 1244 ſie die Hauptrolle bei dem ganzen Handel ſpielen läßt. Vid. auch Dubarle hist. de l'université I, 88.

[5]) Disp. Jech.: החגמונים.

Melun,[1]) Samuel ben Salomo (Morel) aus Chateau-Thierry,[2]) (Verfasser eines **Sefer Mizwot** und unserer Tossaphot zu **Aboda Sara**,[3]) ferner Mose aus Coucy, der Verfasser des ס"מ"ג, und endlich Jechiel aus Meaux[4]) (sonst nach seinem Wohnorte, aus Paris zubenannt), der Vorsteher des Lehrhauses zu Paris.[5]) Der Letztere besaß viel weltmännische Gewandtheit, woher die von Basnage dem Fabelsammler Ibn-Jachja nachgeschriebene Fabel entstand, daß er Minister Ludwig's **IX.** gewesen sei. Durch öfteren Umgang mit Christen, Geistlichen sowohl als Hofleuten, hatte er sich die Formen eines feinern Benehmens angeeignet und sich schon früher in kleinen Disputen versucht.[6]) Deshalb war er

---

[1]) Ibid.: היה ר' יהודה בר ר' דוד, והרב שמואל בן ה"ג"ר שלמה, והמלאך הגואל הרב רבי יחיאל, והר"ר משה מקוצי vid. Graetz VII 115. Lurja's Responsum bei Graetz VI. 396, Nr. 16 nennt sie, mit Ausnahme des R. Mose von Coucy. Die daselbst zuletzt angeführten „ובימיהם היו ר' יהודה במייטיה (?) והרב ר' שמואל בר שלמה הנקרא שיר אויל (מוריל)" deren Schüler R. Meir v. Rothenburg gewesen, sind wohl identisch mit den am Anfange zugleich mit R. Jechiel genannten ר' יודא במילן והרב ר' שמואל בברך טיירי.

[2]) Vid. Juchasin ed. Wilna I, 188. Woher Zunz' Angabe zur Geschichte und Literatur S. 37, daß er aus Falaise, ist uns unbekannt.

[3]) Zunz l. c.

[4]) Acta Sanct. l. l.: Nomine Vivo Meldensi.

[5]) Vid. Lurja's Resp. l. c. Nr. 15. Carmoly itineraires; description des tombeaux note II, S. 198, der aber consequent als Jahr des Disputes 1252 angiebt. Er wird außer im Tossaphot (Carmoly. l. c.) auch zweimal erwähnt in דעת זקנים, בעלי תוספות (Zunz l. c.)

[6]) In dem unter Nr. LXXIII. der Seminarbibliothek gehörenden Manuscriptenconvolute, welches Abschriften aus der ehemals Michel'schen Bibliothek enthält, befindet sich auch ein Nizachon, das nach Zunz' Literatur I, 86 zwischen 1240—60 (?) verfaßt sein soll. Darin heißt es פ' בלק הקונצלייר מפריש (Odo?) אמר אל הר"ר יחיאל והר"ר יצחק מה זה שאתם אוכלים את דם הערל, שכן גבא בלעם: Ibid. שפתים: „גלח אמר אל רבינו ה"ר"ר יחיאל מפריש ז"צ"ל: ודם חללים ישתו (a 1236?) והם עמדו ולא ענו." (Also nach 1260 verfaßt, da R. Jechiel erst um diese Zeit nach Palästina auswanderte! Carmoly l. l.) „אתם פסולים לעדות לפי שאתם משועבדים לנו ועבד פסול לעדות. אמר לו העבד ישראל אם יליד בית הוא, מרוע היה לבו, ואתם תהיו לי לעם:"

von ſeinen Collegen zum alleinigen (?) Sprecher erwählt worden.[1]) Sehr wahrſcheinlich iſt es, daß dieſe vier Vertreter des Judenthumes in vorhergehenden Conferenzen die Antworten feſtgeſtellt haben, die ihr Sprecher dem Donin geben ſollte. Denn R. Moſe giebt im ס״מ״נ außer mancher anderen gleichlautenden Erklärung, auf die wir bei Beſprechung der Disputation ſelbſt verweiſen werden, eine wohl von R. Jechiel zuerſt gegebene und bei der Disputation geltend gemachte Deutung ohne Nennung der Autorität mit dem Zuſatze „zur Beantwortung der Ketzer.“[2])

Die Art ſeines Auftretens zeigt Jechiel ſeiner ſchweren Aufgabe gewachſen. Selbſtbewußt, ſeiner geiſtigen Ueberlegenheit gewiß, weiß er die feinſten Kunſtgriffe anzuwenden, um ſeine Richter zu überzeugen, daß es zwar im Intereſſe des ſelbſt als Chriſten noch ketzeriſchen Convertiten,[3]) nicht aber in dem der

---

[1]) Disp. Jech.: „אך לא נסו לצאת ולבא לפני הגלחוח כמוני“ Nach Acta Sanct. l. l. 360 (aus Echard. 587): Et primum introductus est ſcheint es, daß auch die Andern ſelbſt gefragt worden ſind. F. Faure histoire de St. Louis II, 598, Anm. 1 giebt nach der Disputatio de religione (Bibl. impér. fonds oriental de Saint-Germain-des-Prés n. 222 pièce n. 3 fol. 43 verso 56, wahrſcheinlich dem einzigen, noch vorhandenen vollſtändigen ויכוח) an, daß der Disput 3 Tage gedauert, und an den erſten 2 R. Jechiel, am dritten R. Jehuda (ben David aus Melun) als Sprecher aufgetreten wären.

[2]) Disput. Jechiel.

ס״מ״ג הל׳ מט:

ויש מעם בזה לתשובת המינים מפני שכמיתת ב״ד מכפרין המומתין, וזה עשה כל כך עבירה גדולה שאין הקב״ה רוצה שיהא לו שום כפרה:

והנה כתוב בתורה ארבע מיתות, סקילה, שריפה, הרג, וחנק, וכולם נמסרו לב״ד לתרוג את המתחייב באחת מאלו: וכל המומת מהודה, שכל המהודה יש לו חלק לעולם הבא וג׳. הילכך כשהעביד מקשה זרעו חייב סקילה ומהודה ומתכפר, אבל כשהעביד כל זרעו, שחטא יותר מדאי, לא נותן רשות לב״ד לתת לו כפרה, אלא ימות בחטאו, והמקום אשר בידו כל הנפשות ידין אותו כראוי:

[3]) Vid. unten S. 151 f.

Christenheit liege, gegen den Talmud vorzugehen. Am rechten Orte bald trotzig, bald bescheiden, verliert er trotz aller Abschweifungen den Hauptzweck fast nie aus den Augen, die Anklage, sei es durch Hinweise auf die Bibel, durch rationelle Erklärungen, oder durch Verdächtigung und Beschämung des Anklägers zu entkräften. Um so bedauernswerther ist es, daß weder der im ויכוח von jüdischer Seite gegebene Bericht vollständig,[1]) noch das sicherlich existirende Referat eines christlichen Augenzeugen[2]) allgemein zugänglich sind. Denn der uns vorliegende hebräische Bericht ist, obschon er an einigen Punkten es nicht verhehlen kann, daß Jechiel's Beweisführung keinen Anklang gefunden, entschieden tendenziös abgefaßt. Sonst ist an seiner Glaubwürdigkeit nicht zu zweifeln, da die Genauigkeit in Einzelnen seiner Angaben, sowie die hohe Verehrung und Bewunderung für den Lehrer und Meister anzunehmen zwingt, daß er nicht sehr spät nach stattgehabter Disputation wohl von einem in der Provence wohnenden[3]) Schüler R. Jechiel's verfaßt worden ist. In dem von uns benutzten Manuscripte ist der Bericht durchgängig im Musivstyl und — so weit nicht die eigentliche Verhandlung gegeben wird — in Reimversen geschrieben und enthält im Ganzen 22 von den 25 Anklageartikeln. Es wird uns nicht angegeben, in welcher Sprache der Disput geführt

---

[1]) Unser Ms. hat einzelne kleine Lücken, auch fehlt der Schluß in demselben, wie auch in den Mss. der Stadtbibliotheken Hamburg (cf. Edelmann ad Esthori p. 32), Straßburg und der Uffenbachiana (cf. de Rossi bibl. jud. antichrist. 36, N. 54). Vid. ob. S. 149, Anm. 1.

[2]) Quetif und Ecc. l. c. 129: Cum itaque et scriptor codicis Sorbonici et Odo episcopus Tuscul., ambo in judicio praesentes etc. ib: addit inquisitionem et responsiones Judaeorum (Mehrerer?) a quibus abstineo brevitatis erga. Acta Sanct. l. c.: Cujus confessionem de articulis multis, partim blasphemis, partim plane ridiculis ibidem subjungit. Eccarbus ist 1708 gedruckt (Mittheilung des Herrn Ober-Bibliothekars Prof. Dr. Baehr in Heidelberg).

[3]) Da er auf den aus La Rochelle stammenden Domin den Vers Jerem. 46, 20 כי מצפון באה anwendet.

worden iſt. Da aber gleich im Beginne deſſelben bei der Beurtheilung eines abſurd klingenden Punktes die weltlichen Herrn[1]) lachten, und auch die Königin ihre Verwunderung bezeigte, ſo ſcheint es in der Landesſprache geſchehen zu ſein. Dagegen ſpricht aber die Bemerkung unſeres Referenten an einer anderen Stelle "ואמר זה בלשון ל"ע",[2]) die darauf hinweiſt, daß alles Andere nicht in der Landesſprache verhandelt worden ſei. Demnach müßte man, ſoviel auch ſonſt dagegen ſpricht, annehmen, daß die Verhandlung in lateiniſcher Sprache vor ſich ging, und nur Einzelnes von Donin, um draſtiſcher zu wirken, in die Landesſprache überſetzt worden ſei.

Im Eingange des Berichtes wird die Angſt und die Aufregung der Juden geſchildert. Vorgeladen ſei Einer der vier jüdiſchen Gelehrten worden, und zwar R. Jechiel. Dieſem nennt Donin als Hauptpunkt der Discuſſion die Angaben des Talmud über Jeſus, wobei er einräumt, daß dieſes Geſetzbuch älter als vier Jahrhunderte ſei; eine Angabe, welche ihn keineswegs als den gewiegten Gelehrten zeigt, als welchen ihn die chriſtlichen Berichterſtatter ſchildern.[3]) Jechiel rectificirt ihn denn ſofort, daß mehr als neun Jahrhunderte ſeit deſſen Abfaſſung verfloſſen ſeien, benützt aber dieſes Zugeſtändniß, um von der Königin die Unterſagung der Disputation zu erbitten. „In dieſem Zeitraume hätten ja bedeutende Geiſtliche ebenfalls den Talmud gekannt, und dennoch ſei Niemand gegen denſelben aufgetreten, als eben dieſer Abtrünnige, der die Bücher Moſis allein ohne jedwede Erklärung und Deutung als Geſetz anſehe; das Falſche eines

---

[1]) Disput. Jech.: ויקומו ההגמונים לצחוק, auch fahren ſie auf, als der Schmähungen gegen Maria Erwähnung geſchieht.

[2]) Da die Verleſung einer Talmudſtelle (Gittin 56b. ff.) doch nicht בלשון לעז (in ſpöttiſcher Weiſe) geſchehen kann!

[3]) Act. Sanct. l. s. l.: »In Hebraeo plurimum etc.« Ducange Gloss. s. v. Talmud: »linguae hebraicae peritissimus etc.«

solchen Standpunktes aber würden ja alle Geistlichen zugeben."[1]) Zugleich weist er auf die voraussichtliche Erfolglosigkeit des ganzen Verfahrens hin. Die Juden seien bereit für ihr im Talmud enthaltenes Gesetz zu sterben, und, falls es gar gelingen sollte, denselben in Frankreich, ja in der ganzen Christenheit, zu vernichten, bliebe er doch in den Ländern bestehen, über welche die Macht der Kirche sich nicht erstrecke. Auf die Entgegnung eines Höflings,[2]) die Juden hätten für ihr Leben nichts zu fürchten, da die Regierung sie vor jeder Gewaltthat schützen werde, erwiderte er bitter, wohl im Hinblick auf die Ereignisse des Jahres 1236, daß in solchen Fällen die Regierung ohnmächtig sei. Nur der Zorn der Königin über diese Aeußerung, sowie ihre Hindeutung auf die das Leben der Juden in Schutz nehmenden Befehle des Papstes läßt ihn abbrechen. Hierauf legte er einen förmlichen Protest gegen die Abhaltung des Disputes und ein Recursgesuch an den Papst vor. Doch auf die Drohung der Commission,[3]) daß seine Weigerung, Red' und Antwort zu stehen, schlimme Folgen für die Juden haben werde, fügt er sich mit dem Bemerken: sein etwaiges Unterliegen möge nicht der von ihm vertretenen Sache, sondern seiner Person zugeschrieben werden. Um die Basis für den Disput zu schaffen, legte hierauf Nicolaus die Frage vor, ob Jechiel an den Talmud glaube. Für dessen Standpunkt, der sich doch auf der äußersten Rechten der Talmudtreuen Partei befand, ist es sehr bezeichnend, daß er recht maimunisch eine Gesetzesverbindlichkeit nur für die Halacha in Anspruch nimmt, während der Glaube an die Hagada in das Belieben jedes Einzelnen gestellt sei, weßwegen ihr auch keine Rechtsnormen

---

[1]) Disp. Jech.: „ואתם ידעתם כי לכל דבר צריך פשר" vid. oben S. 149.

[2]) „חצרן" courtisan?

[3]) Diese ist in Disp. Jech. (ויכוח) wohl immer unter הגלחים zu verstehen, während גלחים alle anwesenden Geistlichen bezeichnet.

entnommen werden dürften. Er perſönlich halte zwar beide in gleicher Weiſe für wahr; denn auch in der Bibel ſeien ebenſo wunderbare Erzählungen, wie in der Hagada, in großer Menge enthalten. Letzteres Argument zeigt wiederum, wie ſehr R. Jechiel es verſtand, ſein Plaidoyer für das ihm gegebene Auditorium zu berechnen.[1]) Die Nothwendigkeit des Talmud aber als Erklärung der Bibel erſcheine am bündigſten durch den Hinweis auf einander widerſprechende Bibelverſe.[2]) Wenn auch die Weiſen nicht immer übereinſtimmende Entſcheidungen geben, ſo ſei nichtsdeſtoweniger alles im Talmud Enthaltene Ueberlieferung vom Sinai her, da die Rechtsnormen nach dem Ausſpruche der Mehrheit beſtimmt würden. Ferner faſſe der Talmud die in der Bibel an verſchiedenen Stellen gegebenen Vorſchriften über eine Materie zuſammen[3]) und ermögliche ſo erſt das Studium und Erfaſſen derſelben. Sodann ſeien manche bibliſche Gebote ohne Erklärung unverſtändlich, und in den Büchern Moſis werde ſchon auf die Entſcheidungen der Weiſen ſpäterer Zeiten hingewieſen,[4])

---

[1]) Hierzu giebt Carmoly revue orientale III 454 ohne Quellenangabe einige Additamente, die, als nicht genügend belegt, von uns nicht in den Text aufgenommen werden durften. „Die Rabbinen hätten zugeſtanden (ob bei der Voruntersuchung oder dem Diſpute, wird nicht angegeben), daß alle von Donin angeführten Stellen dem Talmud entnommen wären, daß dieſer in den jüd. Schulen höher, als die Bibel geachtet werde, ſodaß nie der Bibelkenner ohne Talmudkunde Geſetzeslehrer werden dürfe, denn die geringſte talmud. Vorſchrift hebe das klarſte bibl. Gebot auf, ſo dürfe am Neujahr kein Schofar geblaſen und Sukkoth kein Lulaw genommen werden, wenn dieſe Feſte zufällig auf Sabbate fielen.

[2]) (1) Jes. 25, 8 u. ib. 65, 21. (2) Exod. 20, 22 u. ib. 19, 20. (3) Deuteron. 5, 9 u. Num. 24, 16. (4) Deuteron. 23, 4 u. David's Abſtammung von der Moabiterin Ruth. Denſelben Beweis ס"מ"ג Einleitung, woſelbſt auch der Widerſpruch ad 2 angeführt iſt.

[3]) Beiſpiel: הנה מצות שבת כתובה בחמשה מקומות במקרא, כאן מעט וכאן מעט, ושרש שילמד אחר מן המקראות ישכח האחד. Faſt wortgetreu hat dies Nizachon vetus ed. Wagenseil 259: „שהתלמוד הוא גדר וסיג לכל התורה, כי כל המצות מפוזרות הן בכ"ד ספרים פה מעט ושה מעט, ומי שילמד זה, ישכיחנו טרם שיגיע לשני וג'."

[4]) Deuteron. 4, 8, 11. 32, 7.

wodurch das Recht derselben, Umzäunungen um das Gesetz zu schaffen, klar erwiesen sei."[1]) Hiermit war der erste Satz der Donin'schen Anklage: „**lege veteri, quam Dominus per Moysen in scriptis edidit, non contenti, immo penitus praetermittentes eandem, affirmant legem aliam, quae talmud aut doctrina dicitur, dominum edidisse ac verbo Moysi traditam etc.**"[2]) von Jechiel als richtig anerkannt.

Hierauf verlangte der Apostat unter Zustimmung der Commissare von dem Rabbinen einen Eid, daß er die reine Wahrheit sagen werde. Heftig protestirt er gegen diese Forderung. Es gebe überhaupt keinen solchen Eid in geistigen Angelegenheiten, vielmehr zeige dieses Verlangen, daß die Richter Partei genommen, also nicht mehr in dieser Sache richten dürften. Als aber auch die Königin diese Forderung unterstützte, zeigte er sich als gewandter Diplomat. Bittend weist er darauf hin, daß er noch nie geschworen habe, und daß sein Gegner diesen Eid als einen Fallstrick gegen ihn benutzen würde, falls er etwas jenem Unliebsames oder gegen die christliche Religion Gerichtetes vorbrächte. So könnte dieser Schwur ihm nur Schimpf und Schande eintragen. Der Eid sei aber auch unnöthig, und so involvire dessen Leistung eine Verletzung des göttlichen Gesetzes. Denn er verspreche gern die Wahrheit zu sagen, und wo er irren sollte, würden Bedeutendere für ihn eintreten, da er nicht in Folge seines gelehrten Rufes, sondern wegen seiner Gewandtheit im Umgange mit den Geistlichen zum Sprecher ernannt worden sei. Darauf hin erließ ihm die Königin die Eidesleistung.

§ 1. Der erste Angriff hat die seltsame talmudische Bestimmung zum Gegenstande, daß, wer alle seine Kinder dem Moloch

---

[1]) Nach Lev. 8, 30 (בנן שניה לעריות).
[2]) Gregor IX. in allen Briefen. Odo an Innocenz IV. bei Quetif u. Eccard I. 127.

geopfert, frei ausgehe, wogegen der getödtet werde, welcher nur einen Theil derselben in dieser Weise ermordet habe.[1]) Die Berührung dieses Punktes, der wohl unter die Beschuldigung, daß der Talmud „ineptiae“ enthalte, zu rubriciren ist, hatte sofort die für Douin erwünschte Wirkung, die Lacher auf seine Seite zu bringen. Den weltlichen Herren — denn diese hatten gelacht — verweist R. Jechiel ihr Gebahren, das weder passend, noch der Anforderung des göttlichen Gesetzes, wonach beide Parteien gehört werden sollten, entsprechend sei. Dann wendet er sich an die Königin, welche ebenfalls ihre Verwunderung geäußert hatte, mit der Frage, ob die Schuld eines Mörders mit der Steigerung der Tödtungen zunehme. Nachdem dies bejaht worden, giebt er als Grund jener auffallenden Bestimmung an, daß, da die Hinrichtung als Sühne des Verbrechens betrachtet werde, dieselbe nur an dem geringeren Sünder vollzogen werden dürfe. Der allzu große Sünder aber werde dem Strafgerichte des himmlischen Richters allein überlassen, da seine That durch irdischen Tod allein nicht gesühnt werden könne. — § 2 und 3. Im zweiten und dritten Punkte seiner Anklage beweist Nicolaus, daß „**blasphemiae in filium ejus**“ (**sc. dei**) im Talmud enthalten seien aus Gittin 56**b**. ff.[2]) und Synhedr. 43**a**.[3]) Jechiel zeigt, auf das Erste entgegnend, wiederum seine Ueberlegenheit über Nicolaus, der den Grund zu der daselbst angegebenen Bestrafung Bileams nicht zu ergründen vermag, indem er dieselbe aus dem Grundsatze „Maß um Maß“ erklärt. Die Stelle erkennt er als dem Talmud entnommen an, doch sei dort ein anderer Jesus gemeint, wie denn auch der Beiname „Nazarener“[4]) fehle. Der eigentliche Jesus habe übrigens nach jüdischer Anschauungsweise viel

---

[1]) Sanhedr. 64 b. vid. ob. S. 149, Anmerk. 2.
[2]) אונקלוס בן קלוניקוס וג׳.
[3]) בערב פסח תלאוהו.
[4]) הנוצרי.

mehr gefehlt, als dort, wo nur von einem Abtrünnigen[1]) die Rede sei, angegeben werde.[2]) In der Antwort auf § 3, die Juden hätten in der That Jesus getödtet, und die Indemnität, die ihre Nachkommen hierüber erhalten, müsse sich auch auf das Niederschreiben des damals gefällten Urtheils erstrecken, zeigt sich ein völliges Verkennen seiner Aufgabe, oder richtiger, die begründete Angst, daß die Juden das voraussichtliche Schicksal ihrer Bücher theilen könnten, und das Bestreben, wenigstens die Personen zu retten.

(Schluß folgt.)

Die religiösen Bewegungen der Gegenwart und das Judenthum.

Die religiöse Bewegung ist neuerdings innerhalb der europäischen Christenheit, von Spanien bis an die Grenzen Rußlands, von Italien bis nach England, wieder in den Vordergrund getreten. Wir werden indessen unsere Betrachtungen auf Deutschland beschränken. Je mehr die politische Erregtheit aus verschiedenen Gründen einer gewissen Apathie gewichen ist, desto mehr wenden sich die Geister neben und vor den sozialen Fragen den religiösen zu. Deutschland kehrt damit zu seinem ureigenen Geiste, und der deutsche Geist zu seiner eigentlichen Domäne zurück. Hier wieder zeigt sich, wo der Schwerpunkt des deutschen Gemüthslebens liegt, und wo die Fähigkeit zu abstraktem Denken, worin der Deutsche den Romanen überragt, am meisten zur Gel-

---

[1]) מן.

[2]) „כשף והסיח והדיח את ישראל ועשה עצמו אלהים ו'", eine, wegen ihrer Kühnheit sicherlich nicht von Jechiel herrührende Wendung.

tung kommt; schon wieder zeigt sich jene Erregbarkeit, jene „Kitzlichkeit," die in religiösen Dingen nicht mit sich spielen und sich nicht vergewaltigen läßt, die auch in früheren Zeiten, während in politischer Beziehung der schnödeste Druck ertragen wurde, oft um Kleinigkeiten, wie Gesangbücher und Katechismen, so energisch auftrat, daß der schroffste Absolutismus vor ihr die Waffen strecken mußte. Es ist anzunehmen, daß die religiöse Bewegung, einmal in Fluß gerathen, nicht sobald zum Stillstand kommen, sondern größere Dimensionen annehmen wird.

Lange Jahrhunderte hindurch hat das Judenthum keinen Antheil an den religiösen Bewegungen und Kämpfen der Christenheit genommen, weder passiven noch aktiven; es hat dieselben nicht beeinflußt, hat über sie nicht einmal ein öffentliches Urtheil abgegeben und ist von ihnen in seinem Innern nicht berührt worden. Leiden, welche Religionskämpfe über die Juden gebracht, Befreiungen, welche diese dem Einschlagen freierer Richtungen im Christenthum verdankten, kommen hier nicht in Betracht. Selbst die größte und folgenreichste Bewegung, die Reformation, zeigt keinen merkbaren Einfluß. Wir suchen vergebens nach Spuren, daß diese gewaltige Umwälzung der Geister auf das jüdische Denken, die jüdische Literatur, eingewirkt habe; wir suchen nach einer Erklärung dieser Thatsache, welche für das Judenthum wenig schmeichelhaft ist und seine Abgeschlossenheit in trübstem Lichte erscheinen läßt. Wir glauben die Erklärung in drei Umständen zu finden. Einmal darin, daß die Vorläufer der Reformation, die Hussiten, über die Juden nur Elend gebracht: גזרות האוזרות daß man sich daher vor der neuen Bewegung fürchtete und ängstlich zurückzog. Sodann darin, daß gerade die Hauptsitze der Reformation, Brandenburg, Sachsen, Norddeutschland überhaupt, nur sehr spärlich, Holland und England zur Zeit gar nicht von Juden bewohnt waren; drittens waren die Juden Deutschlands im sechszehnten Jahrhundert bereits in geistige Abhängigkeit von den polnischen gerathen, in Polen kannte man nur Talmud und Sohar, dort kamen auch gerade die Rabbinen in gar keine Berührung mit christlichen Gelehrten, weder mit katholischen, noch mit Dissidenten.[1]) So bleiben nur einige größere süd-deutsche Ge-

[1]) Vergl. dagegen Graetz Gesch. IX. S. 489 u. fg. R.

meinden, die von der Reformation hätten berührt werden können, doch gab es deren sehr wenige, auch diese bezogen oft genug ihre Rabbiner aus Polen[1]) — es ist aber trotzdem bemerkbar, daß namentlich in Frankfurt a. M. ein einigermaßen freierer Geist in der Judenschaft waltete. Es fehlte dort wohl nie an Einzelnen, namentlich jüdischen Aerzten, die an der allgemeinen Bildung einigen Antheil nahmen. Diejenigen Juden aber, welche in ihren Schriften Bekanntschaft mit der nicht-jüdischen Literatur zeigen, sind ausschließlich S'fardim, auch ihre Namen sind bald aufgezählt: Manasse b. Isr., Vieto, Mos. Chefez — —. Männer wie Orobio oder gar Spinoza können hier nicht in Betracht kommen.

Kehren wir nach dieser Digression zur Gegenwart zurück. Es bedarf keines Nachweises, nicht einmal einer Andeutung, daß die religiöse Bewegung heute einen äußerst energischen Einfluß auf das Judenthum üben wird und muß. Jeder, der die drei letzten Jahrzehnte theilnehmend durchlebt hat oder kennt, weiß, wie neben Deutschkatholizismus, freien Gemeinden u. s. w. im Judenthum Reform-Vereine, Genossenschaften und anderes minder Pronunzirte einherging; dann hier wie dort ein Abnehmen, fast ein Absterben des Interesses an religiösen Fragen; daneben, zugleich mit der rückläufigen Führung innerhalb der Kirche, eine Rückkehr zum Positiven und ein Erstarken des conservativen Elementes im Judenthum, sowie das Auftauchen einer Richtung, die man nicht mit Unrecht, gleich gewissen Erscheinungen im Christenthum, als „Romantik" bezeichnet hat. Das Alles nicht nur in zufälligem Neben- und Nacheinander, sondern in augenscheinlichster Wechselwirkung.

Wollen wir von der Strömung der in Fluß gekommenen Ideen und Thatsachen der religiösen Entwickelung nicht willenlos uns dahin reißen lassen, eine Strömung, die uns ebenso gut rückwärts wie vorwärts führen, und, was das Schlimmste wäre, sich spaltend nach zwei Seiten uns immer weiter auseinander reißen könnte — so gilt es Stellung zu nehmen! Es gilt die Stellung des Judenthums zu den obschwebenden Fragen, soweit sie dasselbe mit berühren (und nur die spezifisch-

[1]) Erst nach 1648. R.

christlich-dogmatischen berühren uns nicht) klar zu machen, und es wird sich daraus ergeben, daß das Judenthum nicht nöthig hat, sich ins Schlepptau nehmen zu lassen, Fremdes sich anzueignen, daß es vielmehr sagen könnte: „von mir sehet ab und thut ebenso." — „Sagen könnte" — daß wir in fremden Streit uns mischen, Belehrung aufdrängen sollten, davor warnt uns freilich nicht nur die Klugheit, sondern das Wort des Propheten: „mein Knecht wird nicht rufen, nicht schreien, nicht draußen seine Stimme vernehmen lassen." Aber für uns und die Unsrigen gilt es Klarheit zu gewinnen. Wir wissen wohl, daß für die alten Leser dieser Zeitschrift solches überflüssig erscheint, daß sie ihren Standpunkt sich klar gemacht haben, daß mancher von ihnen über die Eigenthümlichkeiten des Judenthums jahraus jahrein lehrt und predigt. Aber die Zeitschrift will neue, nicht ausschließlich dem Fachkreise angehörige Leser gewinnen, und einzelne der hier zu beleuchtenden Punkte sind in der That noch sehr wenig unter uns öffentlich besprochen, indem man dogmatischen Fragen mit etwas übertriebener Scheu aus dem Wege gegangen ist.

Wir werden zuerst in dem Versuche einer Charakteristik der gegenwärtigen religiösen Bewegung, der antikirchlichen (bzw. antireligiösen) sowie der orthodoxen Richtung, unser Verhältniß zu diesen, sodann in einer Besprechung der wichtigsten Streitpunkte und Fragen, nämlich: über die Autorität der heil. Schrift, über den s. g. Supranaturalismus, insbesondere die Wunder über das Verhältniß der H. Schr. zu den fortgeschrittenen Wissenschaften, besonders den exakten und über die Organisation der Religionsgesellschaft unsere Stellung zu diesen erörtern.

I. Charakteristik der gegenwärtigen religiösen Bewegung.

Wir könnten uns unsere Aufgabe sehr leicht machen, wenn wir uns einer weit verbreiteten Ansicht anschlössen, die sich in dem Satze ausspricht: wir leben in einer Uebergangsperiode. Besonders in religiöser Beziehung, meinen Viele, werde sich ganz Neues gestalten. Wie dies Neue beschaffen sein werde, darüber sind die Ansichten freilich so verschieden wie verschwommen. Während die Einen hoffen und daher glauben, daß alle bisherigen

Religions- und Konfessionsformen untergehen, und entweder eine neue Menschheitsreligion entstehen, oder Religion überhaupt bald zu den überwundenen Standpunkten gehören werde, gibt es auch nicht Wenige, welche wünschen und daher glauben, daß das Neue eine vollständige Rückkehr zum Alten sein werde. Es ist hier durchaus nicht unsere Absicht, Vermuthungen über die Zukunft auszusprechen — für die spätere Zukunft haben wir an unseren Propheten genug — über die Gegenwart geht unsere Ansicht einfach dahin, daß der Satz von der Uebergangsperiode nur Phrase ist. Eine solche landläufige Phrase enthält immer Wahres, will sie aber mehr denn als solche gelten, so wird sie falsch. Abgesehen davon, daß bei den Hauptculturvölkern Europas seit drei Jahrhunderten fast jede Generation eine wesentlich neue Entwickelung gebracht und durchgemacht hat und also eine Uebergangsperiode darstellt (Fristen der stockenden Entwickelung bedeuten in der Weltgeschichte nur *Momente*) — was hat die Gegenwart aufzuweisen, was sich an Bedeutung und Gewicht der zweiten Hälfte des vor. Jh., der Periode der Aufklärung und der Revolution, an die Seite gesetzt werden könnte? In staatlicher Beziehung hat das Jahr 48 neue *Ideen* tief in das Volk gebracht, das Jahr 66 *Thatsachen* geschaffen, die Ausgangspunkte neuer Entwickelung werden müssen; in Beziehung auf Naturwissenschaft und Völkerverkehr wird unsere Epoche nach Jahrhunderten als Anfang einer neuen Aera bezeichnet werden; aber in religiöser Beziehung? — Wo sind die neuen Ideen, wo die Thatsachen, die Lehren, die Lehrer? Schleiermacher, den man jüngst gefeiert — seine Schule zählt nur noch Reste; Strauß? Die Grundidee seines Werkes halten selbst wir Juden nicht für richtig — oder Feuerbach? Ruge? Ronge? Renan und die Ariertheorie? Oder gar Hengstenberg und Leo?

Anders steht jedoch die Sache im Judenthum; wir leben wirklich in einer Uebergangsperiode. Es ist ganz unnütz, dies zu beweisen; es ist hundertfach bereits ausgesprochen, daß mit den Anfängen der politischen Gleichstellung und dem Eintreten in das öffentliche soziale Leben ein Wendepunkt in der Geschichte des Judenthums sich einleiten *mußte*. Wir wollen nur darauf hinweisen, wie jeder Jude in Deutschland, der heut etwa 50 Jahre alt, in den tradirten Formen des Judenthums und in seiner

Lehre einigermaßen erzogen und unterrichtet worden ist, in seiner Person eine Verkörperung der Uebergangszeit darstellt. Wir, die wir zu dieser Kategorie gehören, verstehen unsere Väter und Mütter, können uns vollkommen in ihre Denk- und Gefühlsweise versetzen und würden uns ebenso mit unseren Urgroßeltern verständigen, d. h. sie begreifen können — Unsere Kinder, auch die „fromm" erzogenen und gebliebenen und gut unterrichteten, können dies nicht mehr, sie verstehen uns, aber nicht den Großvater, falls dieser nicht bereits ein „Mann der Neuzeit" ist — und selbst dann kaum.[1]) Wir sind die personifizirte Uebergangsperiode.

Doch schon zu viel von diesem Stichworte. **Kohelet** behält Recht; es ist laien- und schülerhaft „neu, noch nicht dagewesen, herrlich weit gebracht!" voreilig auszurufen; aber es ist ebenso verkehrt, mit einem für den Gelehrten wohlfeilen Dünkel allerlei Aehnlichkeiten, mehr oder minder treffende Parallelen zu suchen und zu finden und zu sagen „Alles schon dagewesen!" Um das Charakteristische der gegenwärtigen Vorgänger zu erkennen, wird es nöthig sein, sie mit früheren zu vergleichen; selbstverständlich können wir über dies Frühere nur vereinzelte Notizen geben.

Betrachten wir zuerst die äußere Gestalt, den Umfang der gegenwärtigen Bewegung. Es liegt in der Natur der Sache, daß eine religiöse Bewegung, wenn sie überhaupt etwas bedeuten will, tief gehen, viele Schichten der Bevölkerung in's Interesse ziehen muß. Dies war im eminenten Sinne im Reformationszeitalter der Fall. Aber auch nachher kam die Bewegung nicht ganz zum Stillstand; die Theologen zankten um **formulae**, aber das Volk nahm Theil. Die religiösen Interessen — (das Wort freilich in weiterem Sinne genommen) — beherrschten die Welt; Kardinäle und Hofprediger leiteten die Staaten. Die Einmischung dynastischer Interessen trübte und fälschte die religiösen, nützte sie aber aus und ließ sie keineswegs einschlafen; es kam zum dreißigjährigen Kriege, zu den Huguenottenschlachten, zur Revolution und Restauration in England, zu den Remonstrantenkämpfen in Holland. Dann aber nahmen die „Kirchenregimenter" alles in ihre Hand, selbst die Theologie stagnirte völlig, das Volk war religiös, aber formell, ohne Leben. In der katholischen Kirche

[1]) Wird Dieser und Jener dies in Beziehung auf seinen Sohn bestreiten? Er täuscht sich!

ging es ähnlich, der fürstliche Absolutismus verschlang, absorbirte Alles. Die Bewegungen in derselben während des 18. Jahrhunderts, die Bestrebungen eines Febronius, die Emser Punktationen, die Jesuitenvertreibung, hatten wohl Emanzipation von Rom im Auge, aber doch nur im Interesse der Landeshoheit der katholischen Fürsten, der geistlichen wie der weltlichen; „das Volk stand von ferne" — und daran scheiterten jene Reformversuche. Nur die außerhalb der Landeskirche hervortretenden Bewegungen, Pietismus, Sektenbildung, drangen ins Volk. Die Aufklärung folgte dann; sie beherrschte zunächst die höheren Stände, aber mit der bestimmtesten Absicht, die niederen in die Bewegung zu ziehen. Diese Bestrebungen, von den Regierungen lange Zeit gefördert, seit dem auch, namentlich durch die damals gegründeten und im Geiste der Aufklärung geleiteten Volksschulen, tief ins Volk gedrungen, so tief, daß — Gott sei Dank! — die Wirkung bis heute noch vorhält, trotz der nun seit Jahrzehnten mit Eifer, Konsequenz und Kraftaufwand betriebenen Reaktion. Es läßt sich auch nicht verkennen, daß die Aufklärung auf das Volk nur wirkte, weil und insofern sie eine religiöse gewesen ist, Religiosität, wenn auch eine mitunter etwas sentimentale und angekränkelte, fördern wollte. Die Richtung dagegen, welche Religion nur als freie **pour la canaille** conserviren wollte, ging ebenso spurlos am Volke vorüber, wie die Systeme des Sensualismus, Materialismus, Deismus und Theismus. „Das Jahrhundert schied in Sturm und das neue öffnete sich mit Mord" — es war da kein Raum für religiöse Agitation. Die Wiederkehr des Friedens brachte die evangelische Union, auch eine gewisse Reaktion gegen den allzu nüchtern gewordenen Rationalismus, aber der Kampf gegen die erstgenannte ging nur von Geistlichen aus, die hier und da ihre Heerde mit sich zogen. Das religiöse Leben im Volke schlief bis in die vierziger Jahre; sollte die Hegel'sche Philosophie seine Theilnahme wecken?! Es folgte ein kurzes Aufflackern religiöser Bewegung, um desto tieferer Apathie Platz zu machen. Es vollzog sich eine höchst unheilvolle Scheidung zwischen den „Gebildeten" und dem „Volke." Jene verhielten sich mehr und mehr ablehnend, achselzuckend gegen alle Religiosität, dieses verharrte in unfruchtbarem Mechanismus; die Kämpfe, an denen es freilich nicht fehlte, bewegten nur die Theologen. Und so wie es bis in die [illegible]ahre nur eine Klasse von

Professionspolitikern gab, die sich um Politik kümmerte, während selbst Gelehrte, Beamte und dergl. gar keine Zeitung lasen, es unter ihrer Würde hielten; so trat auch das religiöse Leben in das gefährlichste Stadium — man überließ die Religion der Klerisei.

Das ist die Wendung, die jetzt eingetreten ist; der Indifferentismus beginnt zu schwinden, das Volk fängt an theilzunehmen an den religiösen Fragen. Daß dies die Signatur der Gegenwart ist, wird dadurch bestätigt, daß ihre Eigenthümlichkeit überhaupt klar und deutlich darin ausgesprochen ist. Die Gegenwart ist arm an großen Männern, die Herren der individuellen Entwickelung sind heimgegangen, dafür ist die geistige Bewegung in die Masse gedrungen, auf allen Gebieten ist die Arbeit vertheilt, also daß selbst mehrere der bedeutendsten Erfindungen sich nicht auf einen Erfinder zurückführen lassen. Und wir vernehmen auch bereits einzelne Stimmen, welche der Einsicht das Wort reden, daß es höchst verkehrt und verderblich sei, wenn die gebildeten Stände sich der Religion und der Kirche gegenüber, passiv, skeptisch, verhalten und das Volk der Orthodoxie und dem trägen Beharren überlassen, daß der wahre Fortschritt doch nur durch freie Religiosität getragen und gefördert werden könne. Man wird wohl auch hinzuzusetzen sich bequemen, daß Naturwissenschaft, Politik, s. g. Schulkenntnisse — klassische wie reale — allein das Volk weder befreien noch beglücken, sondern daß nur der Geist freier, aufgeklärter Religion dies vermag (wie dies eben die Perioden der Reformation und der Aufklärung deutlich beweisen), daß aber bloße Negation oder gar Verhöhnung des Religiösen ganz und gar unfruchtbar sei.

Wie steht es in dieser Beziehung im Judenthum?

Man sollte denken, der Unterschied müsse auf der Hand liegen. Wie soll denn das Judenthum leben und bestehen, wenn es nicht im Volke lebt? Wer oder was sollte es denn stützen, auch nur seine äußerlichste Existenz bewahren, wenn nicht die Selbsttheilnahme seiner Bekenner? Merkwürdig daher, aber erklärlich, wie die Masse, selbst in Dingen, von welchen sie nichts verstand, nichts verstehen konnte, Partei ergriff. Das demokratische Grund- und Lebensprincip des Judenthums bewirkte, daß ein Streit um einen **Minhag**, ja sogar nur ein דבר הלכה, wenigstens in der betreffenden Gemeinde alsbald populär wurde und Parteiung **pro und contra**

hervorrief. Wir erinnern von Geschichten aus dem vorigen Jahrhundert an die Kämpfe R. Jonathan Eibeschütz', an die bekannte Mannheimer Get-Geschichte und an die Hamburger Streitigkeiten über Chaj oder Chei. Auch die Neugestaltungsbewegungen seit der Mendelsohnschen Epoche drangen alsbald in die Tiefe. Daß die Gebildeten zunächst Urheber, Träger und Verbreiter der Reformbestrebungen waren, daß das „Volk" (wir müssen auch hier der Kürze wegen diesen Ausdruck gebrauchen) zumeist die Vertreter des Konservatismus stellte, ist natürlich; wenn aber die Neuerer nicht einigen Anklang im Volke fanden, so blieb ihnen nichts übrig, als sich schmollend zurückzuziehen, wenn sie es nicht vorzogen, ganz aus dem Judenthum auszutreten. Nichts also ohne das Volk! — Und doch ist es, leider, nur zu klar, daß seit einer Reihe von Jahren, man kann wohl sagen seit 1848, die Erscheinungen im Judenthum, in dieser Beziehung, den im Christenthum sich zeigenden immer ähnlicher geworden sind. Wir haben seitdem wohl Streitigkeiten gehabt, aber sie wurden unter den Theologen geführt, die Masse verhielt sich mehr und mehr theilnahmlos. Immer mehr ist es eingerissen, die Religion den Rabbinern, den Kultusbeamten zuzuweisen; eine allgemeinere Bewegung, wie noch kurz vor 48 bei Gelegenheit der Reformgenossenschaften und Rabbinerversammlungen, haben wir nicht mehr gehabt. Dieser Indifferentismus müßte den Untergang des Judenthums bedeuten; denn wo wären die exclusiven Kreise, die es für sich allein tragen könnten? Die Fortdauer des Judenthums steht uns aber wohl nicht in Frage, darum kann und wird der Indifferentismus nicht fortdauern. Wohl werden die Zeiten nicht wiederkehren, da an eigentlich theologischen Fragen die Menge sich lebhaft betheiligt; die Theilnahme im Allgemeinen wird wieder erwachen. Auch liegen die Verhältnisse, trotz äußerer Aehnlichkeit, im Judenthum anders. Die großen materiellen Opfer, welche die Gemeinden freiwillig für die Kultus-Institutionen bringen, mag man davon auch vieles auf Rechnung des נעשה לנו שם („wir wollen uns einen Namen machen") stellen, machen es unmöglich, nichts als Gleichgültigkeit zu sehen. Welch eine Parallele bietet eine Vergleichung zwischen den seit einem Menschenalter ausgeführten Synagogen- und Kirchenbauten![1]) Der Indifferentismus ist unter uns nicht so

[1]) Daß die Vorzeit der [illegible] ausreichende Kirchen hinterlassen

sehr Ursache, als selbst erst Wirkung der geänderten Zustände. Früher gab es für den Juden nur ein geistiges Interesse, das religiöse; nahm er nicht an diesem Theil, so war er עם הארץ, בור, roh, unwissend; jetzt nimmt er an dem gesammten Geistesleben Theil.[1])

Wie dem sei — wir begrüßen das Erwachen religiöser Bewegung im Christenthum mit Freuden, es kann nicht anders als wohlthätig auf die Judenheit einwirken, es wird unausbleiblich erwecken; und wohin der erwachende Geist sich auch zunächst wenden möge, immer ist sein Erwachen dem Schlafe vorzuziehen!

Kürzer können wir uns über die Frage fassen, worin dem Inhalte nach die Charakteristik der gegenwärtigen Bewegung bestehe. Es handelt sich bei derselben theils um Dogmen, theils um Kirchenverfassungsfragen. Soweit diese spezifisch christlich sind, werden wir darauf nicht eingehen, da das weder nöthig noch nützlich; was uns von denselben angeht, wird später beson-

---

habe, ist nur bei kleineren Orten der Fall, nicht in den Großstädten. Nehmen wir das uns nächstliegende Beispiel: Stettin hat jetzt 5—6 mal so viel Einwohner als am Ende des vor. Jahrh., und dabei zwei Kirchen weniger, welche eingeäschert wurden und nicht wieder aufgebaut sind. Wo aber in Residenzen neue Kirchen erbaut sind, da ist es nicht durch die Gemeinden geschehen.

[1]) Wir möchten bei dieser Gelegenheit eine Anklage entkräften, welche Philippson schon oft gegen die jüngeren Prediger erhoben hat: sie vermöchten nicht mehr das Publikum an sich zu ziehen. Die Thatsache ist richtig, aber nicht der darauf gegründete Vorwurf. Vor 30—40 Jahren war die Predigt in der Synagoge neu, das Neue lockt, auch wenn es recht mittelmäßig wäre. Dazu das Pikante, welches der größte Theil der damaligen Prediger durch Polemik gegen Orthodoxie, Stabilismus, Ceremoniendienst u. dgl. den Vorträgen verleihen mochte — es ist dies allmälig höchst überflüssig geworden. Den Spott eines Heine über die „gerührten Moralpredigten und orthographischen Gesänge" wollen wir uns nicht aneignen, wollen die Trefflichkeit mancher Musterpredigten jener Zeit nicht bemängeln, aber das heutige Publikum würde gar manche von ihnen nicht mehr goutiren. Und der Hauptpunkt: Damals hatte die öffentliche Beredsamkeit nur eine Stätte, die Kanzel; heute hat die Predigt die Concurrenz der politischen Rede, der belehrend-unterhaltenden Vorträge jeglicher Art zu bestehen. Das Bedürfniß „sich zu erbauen" ist es nun einmal nicht, welches den Juden in die Synagoge führt, es sei denn an besonderen Tagen oder Privatverhältnissen; er will seiner Pflicht genügen, beten, oder er will geistige Nahrung finden, etwas hören!

bers besprochen werden; hier vorläufig nur dieses. Das Charakteristische des gegenwärtigen Kampfes scheint uns darin zu liegen, daß er ein Prinzipienstreit im eminentesten Sinne geworden ist, ein Streit um das Prinzip. Die streitenden Parteien in ihren äußersten Gegensätzen haben keinen gemeinsamen Boden, sie verstehen einander nicht mehr. Wir brauchen dabei nicht einmal an das Extrem der „Linken", die Anhänger des krassen Materialismus zu denken, auch zwischen den auf dem Boden des Glaubens an Gott und Seele stehenden Gegnern der Kirchenlehren und den Orthodoxen gibt es keine Verständigung. Der Streit um einzelne Dogmen, der die ganze Kirchengeschichte bis ins 18. Jahrhundert erfüllte, ist verstummt oder unerheblich geworden. Es handelt sich um das Dogma; zwischen denen, welche in Jesus den Gottessohn und denen, welche in ihm einen Menschen sehen, gibt es keine Verständigung — unsers Erachtens, und warum sollten wir unserm Urtheil mißtrauen, da wir ja unparteiisch sind? Der Streit ist auch nicht mehr ein konfessioneller; es ist ja handgreiflich, daß Katholiken und orthodoxe Protestanten einander näher stehen, als den „Unkirchlichen und Ungläubigen" der eigenen Konfession. Wir haben es mit drei scharf gesonderten Parteien zu thun, der antireligiösen, der antikirchlichen und der orthodoxen — die Mittelpartei zwischen der zweiten und dritten hat, unsers Erachtens, einen nicht nur schwierigen, sondern unhaltbaren Standpunkt.

Nun könnte man leicht zu der Ansicht kommen, daß es im Judenthum **mutatis mutandis** ganz ebenso stehe, daß es sich nicht mehr um einzelne Kapitel des **Schulchan aruch** handelt, sondern um die Geltung des Ceremonialgesetzes, der Thora überhaupt, daß zwischen Chassidim und Reformern keine Verständigung möglich sei, ja daß orthodoxe Juden und Christen einander in dem gemeinsamen Glauben an Prophetie 2c. näher ständen als erstere den Radicalen innerhalb der Judenheit. Doch dies alles ist entschieden falsch. Judenthum und orthodoxes Christenthum sind durch das Dogma so eingreifend verschieden, daß alle anderen Verbindungspunkte dagegen schwinden. Mit denen, die für „Israel" und seine Wiederherstellung schwärmen, alles Heil von ihm erwarten, ist trotzdem weit weniger Verständigung möglich, als mit dem gemäßigt rationalistischen Protestanten. Chas-

sidim kommen für Deutschland nicht in Betracht; was aber den ersten der oben angeführten Sätze betrifft, so gibt es ohne Zweifel noch immer einen gemeinsamen Boden, ein gemeinsames Prinzip. Wenn wir dabei auf das, freilich verschollene, Programm der Reformgenossenschaft: „wir wollen Glaube, wir wollen positive Religion, wir wollen Judenthum, wir wollen Erhaltung und Fortbildung des Judenthums und Belebung des religiösen Sinnes unter seinen Bekennern" zurückgreifen, so geschieht dies, weil wir Neueres in dieser Richtung nicht haben — mit den Schnurrpfeifereien s. g. Cogitanten, die auch bereits vergessen, werden wir doch nicht rechten sollen?! Nun, jenes „Wir wollen", bietet unbestreitbar einen gemeinsamen Boden, es genügt hier ein „Wir wollen", wir können es beim Worte nehmen und haben dann ein dem Reformer und dem Orthodoxen gemeinsames Prinzip; inquisitorisch nach der Gesinnung, nach der Aechtheit des Wollens zu fragen, fällt ja keinem vernünftigen Juden ein. Freilich sind seitdem auch in der Judenheit weitergehende Elemente aufgetreten, die weder Glauben, noch positive Religion, noch Judenthum wollen, es ist natürlich, daß auch der Materialismus unter Juden Anhänger hat; aber sie können keine Partei im Judenthum bilden. Solange der Staat Zugehörigkeit zu einer Gemeinde verlangt, werden sie ihre Steuern zahlen und sich passiv verhalten, andernfalls werden sie ausscheiden; sie können nichts nützen, aber auch nicht schaden, sie können letzteres im Privatverkehr mit Individuen, aber nicht im Gemeindeleben. Sie können auf dasselbe keinen Einfluß gewinnen wollen, ohne mit sich selbst in vernichtenden Widerspruch zu treten. Die Erfahrung bestätigt dies. Das ist der durchgreifende Unterschied zwischen den Verhältnissen in Synagoge und Kirche, daß es bei uns keinerlei religiösen Zwang zu bekämpfen gibt. Wer, wenigstens bei uns in Preußen ꝛc. sich nicht von einem Rabbiner trauen, sein Kind nicht beschneiden lassen will, und dergl., der hat seinen Willen; die Freiheit enthält überall ihr eigenes Correctiv, jene Männer müssen dafür uns in Ruhe lassen; können sie nicht gegen Zwang und Vergewaltigung kämpfen, so sind sie ohnmächtig. Sie müßten denn gegen uns Zwang üben wollen, z. B. einem Rabbiner zumuthen, einem nicht beschnittenen Knaben in der Synagoge Namen zu geben und dergl. Den Rabbiner, der

solches thut, halten wir für einen — Narren, der keines consequenten Denkens und Handelns fähig; er müßte denn die Beschneidung selbst für überflüssig erkären. Aber wir haben noch eins! Ueber, oder wenigstens neben allen, auch den prinzipalsten Unterschieden und Gegensätzen haben wir noch ein Kriterium: Das jüdische Herz! Die Erfahrung lehrt's hundertfältig, daß es unter den radikalsten Gegnern des gesammten Thora-Inhalts noch Männer gibt, die ein sehr warmes Herz für die Ehre, das Recht, das ideelle Erstgeburtsrecht des Judenthums haben — und die Erfahrung lehrt, daß der Orthodoxe (vom fanatischen Chassid reden wir nicht) solche Männer doch noch zu den Unsrigen rechnet, ja in einer Falte seines Herzens das lebendige Bewußtsein hegt, daß sie trotz alledem den Vorrang vor dem „bösen guten Juden" haben, und zwar nicht bloß in allgemein moralischer Beziehung, wo er dies laut bekennt! Er hat ja auch dafür seine Gründe: „obgleich er gesündigt hat, ist er Israelit", „wer den Götzendienst negirt, heißt Jude" und dergl.; und hätte er diese Sätze nicht, nun denn, in Gottes Namen, so ist eine Ehre der andern und eine Inconsequenz der andern werth! Wie anders im Christenthum, wo der „Glaube an den dreieinigen Gott" dem Orthodoxen das unverrückbare Schibolet an die Christlichkeit, wonach er die Zugehörigkeit zur Christenheit bemißt, wonach der Altlutheraner auch den Katholiken oder Baptisten als Glied der Kirche anerkennt, aber nicht weiter!

Dagegen finden wir eine andere, freilich oberflächliche, Aehnlichkeit in den heutigen Zuständen der Kirche und der Synagoge. Während dort die Parteien einander nicht verstehen, ist es bei uns dahin gekommen, daß viele von dem Streite nichts mehr verstehen; die Unwissenheit ist so groß geworden, daß kein vernünftiges, einigermaßen begründetes Urtheil abgegeben werden kann. Daß dies ein großer, der größte, Uebelstand ist, ist oft genug bewiesen und beklagt. Ob uns der Trost geblieben, daß es bei der jüngsten Generation so schlimm bereits geworden sei, daß es nicht noch schlimmer werden könne, also nach unverrückbarem Gesetz der Geschichte (wenigstes der Geschichte Israels, des unvergänglichen) sich zum Besseren wenden müsse — wollen wir nicht entscheiden. Gewiß ist, daß ein Eintreten in die Bewegung auch dieses Grundübel heilen wird.

Dr. Treuenfels.

Der Vers im Matthäus-Evangelium: einen Proselyten machen.

Unter den Scheltworten gegen die Pharisäer im Matthäus-Evangelium befindet sich ein Vers (23, 15), dessen richtiges Verständniß bisher noch keine Auslegung befriedigend ermittelt hat. „Wehe euch, ihr Schriftgelehrten und heuchlerischen Pharisäer, die ihr das Meer und das feste Land durchzieht, um einen Proselyten zu machen. Und sobald er es geworden ist, macht ihr ihn zum Sohne der Hölle doppelt (schlimmer) als ihr." Was soll es bedeuten, „einen" Proselyten machen oder Einen zum Proselyten zu machen? Wenn nach der vulgären Auffassung die Proselytenmacherei damit getadelt werden sollte, so hätte der Plural angewendet werden müssen. Und kann man nicht, wenn der Evangelist die Propaganda als verwerflich darstellen wollte, auf ihn das **Gracchi de seditione querentes** anwenden? Die Apostel rechneten es sich zum hohen Verdienste an, daß sie Proselyten gemacht haben. Paulus machte Reisen in Arabien, Syrien, Kleinasien, Griechenland, drang bis Rom und wollte nach Spanien gehen, um Heiden für den Jesusglauben zu gewinnen. Und der Evangelist sollte dasselbe Geschäft an den Juden tadelnswerth gefunden haben?

Mir scheint, daß dieser Tadel sich auf einen ganz bestimmten Fall bezieht. Dio Cassius erzählt mit deutlichen Worten, daß der Kaiser Domitian den Consul Flavius Clemens, seinen eigenen Vetter, hatte hinrichten lassen, weil er, so wie seine Gemahlin Flavia Domitilla (und noch andere Römer) in „den Irrthum" des Judenthums gerathen waren (*τὰ τῶν Ἰουδαίων ἤθη ἐξοκέλλοντες*, Dio Cassius 67, 14). Es ist anderweitig nachgewiesen und anerkannt, daß die talmudische Literatur diesen Consul Clemens, Titus' und Domitian's Schwestersohn, als Proselyten kennt, und daß die angesehensten Tanaïten, der Patriarch Rabban Gamaliel II., R'Josua, R'Eleasar b. Asarja und R'Akiba zu seiner Zeit eine Reise nach Rom gemacht haben (s. Graetz Ge-

schichte der Juden IV., S. 435 fg.). Es paßt recht gut, wenn die Rüge im Matthäus sich auf dieses Factum bezieht, auf die Reise der Tanaïten, oder wie sie da feindselig genannt werden, Schriftgelehrte und Pharisäer, zu Wasser und zu Lande, um Einen Proselyten zu machen. Sie wollten diesen Einen, Clemens, der schon eine Neigung zum Judenthum hatte, vollends dafür gewinnen und ihn bestimmen, sich auch noch beschneiden zu lassen; denn wie aus der talmudischen Relation erhellt, hat dieser Clemens erst kurz vor seiner Hinrichtung die Beschneidung vorgenommen. In den Augen des Evangelisten, der mit dem ritualen Judenthume bereits halb gebrochen zu haben scheint, war ein Heide, der nach dem Fleisch selig werden wollte, ein Sohn der Hölle, noch schlimmer als die Juden, die darin nur der Vorschrift des Gesetzes folgten. Der griechische Text spricht noch mehr dafür, daß hier von einem bestimmten Factum die Rede ist: *Οὐαὶ ὑμῖν γραμματεῖς ... ὅτι περιάγετε τὴν θάλασσαν καὶ τὴν ξηρὰν ποιῆσαι ἕνα προσήλυτον, καὶ ὅταν γένηται, ποιεῖτε αὐτὸν υἱὸν γεέννης διπλότερον ὑμῶν.* Da es unzweifelhaft ist, daß das Matthäus-Evangelium lange nach der Tempelzerstörung componirt wurde, so kann dieses Factum von einem consularischen Proselyten, zu dem die Vertreter des Judenthums eine beschwerliche Seereise gemacht hatten, füglich darin aufgenommen worden sein. Auffallend ist es, daß die beiden übrigen synoptischen Evangelien diese angebliche Aeußerung Jesu nicht erwähnen.

Ich füge noch die Bemerkung hinzu, daß man keine anderweitige Nachricht findet, daß fahrende jüdische Apostel während des Bestandes des zweiten Tempels und nach dessen Zerstörung geradezu auf Bekehrung der Heiden ausgegangen wären oder gar weite Reisen dazu gemacht hätten. Das Beispiel an den Höfen von Adiabene und Karachene (Charax-Pasinu), welches Josephus überliefert, beweist nichts; die bei dieser Geschichte vorkommenden jüdischen Lehrer oder Kaufleute haben nur zufällig Proselyten gemacht. Diese Thatsache steht fest.

Die Synode.

Sendschreiben an einen Freund.

Verehrter Freund! Sie setzen mir so leichthin die Pistole auf die Brust! Wo denken Sie hin? Ich soll meine Meinung in Betreff der ausgeschriebenen Synodal-Versammlung geradezu aussprechen? Ja geradezu, wenn das Parquet für einen Eiertanz eingerichtet ist! Kann man nach Rechts oder Links das Anstoßen vermeiden? Aber Sie erinnern mich daran, daß ich selbst für eine solche Versammlung begeistert war und sind so liebenswürdig, Ihre Betheiligung an derselben von der meinigen abhängig zu machen. Sie fassen mich an der schwachen Seite. Gut, so will ich denn aufrichtig sein. Denn „der Rest Israels soll nicht Unrecht thun und auch nicht Täuschung sprechen." Die Halbheit, an der wir kränkeln, hat ihren Grund darin, daß die Charakterschwäche der Halben, der Schillernden und Schielenden durch den Mangel an Muth der Ganzen, zu entlarven, gedeckt und genährt wird. Daß ich's nur gestehe, es geht mir beinahe damit, wie es dem Minister Malesherbes ging. Beim Anblick des chaotischen Wirrwarrs am französischen Hofe und der Versumpfung des ganzen Staatswesens wünschte er nichts sehnlicher als eine Notabeln-Versammlung, die allein im Stande sein würde, das Chaos zu lichten. Als diese Versammlung zusammentrat und einen eigenen Ton anschlug, der die Sturmglocke der Revolution ahnen ließ, erschrak er vor der Erfüllung seines innigsten Wunsches. Es ist richtig, woran Sie mich erinnern. Vor wenigen Jahren besprach ich in Paris mit einigen maßgebenden Freunden die zunehmende Anarchie im Judenthum und die Mittel, sie zu bannen, wenigstens zu hemmen. Als das Zweckdienlichste erschien uns eine gewissermaßen ökumenische Synode, zusammengesetzt aus intelligenten Juden der civilisirten Länder Europa's. Wir gaben uns der jedenfalls unabweislichen Illusion hin, daß eine solche Versammlung im Stande sein dürfte, das zum Theil gelockerte Gemeingefühl zu beleben, den

religiösen und jüdisch-patriotischen Zusammenhang wiederherzustellen, und die Schäden, wenn nicht zu heilen, so doch zu mildern, welche die unglückselige Zerfahrenheit in das Haus Israel gebracht hat. Die Pariser Freunde stellten dafür ein erhebliches Contingent an Intelligenz und Subsidien in Aussicht. Ich war für den Plan gewonnen, ja begeistert und versprach meinerseits meine warme Betheiligung und die Anregung auf gleichgesinnte Freunde.

Als das embryonische Projekt einer Synode lautbar wurde, sagte der Redakteur eines verbreiteten jüdischen Blattes seine Mitwirkung zu, redete ihr auch warm das Wort, und ein geachteter Großrabbiner einer italienischen Gemeinde wandte sich an mich, begrüßte sie seinerseits als ein heilsames Mittel und verhieß seine und seiner Freunde Theilnahme dafür. Hindernisse, zum Theil politischer Natur, haben bisher die Angriffnahme dieses Projekts hinausgeschoben; sonst wäre der Heroldsruf „versammelt Euch, Ihr Söhne Jakob" schon früher erschallt. Es ist mir daher höchst erfreulich, daß das Bedürfniß nach einer Synode auch von der in Kassel zusammengetretenen Rabbinerversammlung erkannt und angeregt wurde. Jener Wahn, daß nur bestallte Rabbinen in Amt und Würde die Befugniß haben, religiös-legislatorische Bestimmungen zu treffen, der im vergangenen Jahrzehnte so klägliche Resultate zu Wege gebracht hat, jener Wahn mußte erst als solcher erkannt werden, ehe ein Schritt vorwärts gesetzt werden konnte. Nichts ist dem jüdischen Geiste mehr entgegengesetzt, als die Scheidung von Geistlichen und Laien. Diese unschätzbare Errungenschaft, die wir dem Talmud zu verdanken haben, darf und kann nicht wieder aufgegeben werden. Jeder Versuch, dieses **suffrage universel** aufzuheben, muß scheitern. Der Geist des Judenthums erkennt nur den faktisch vorhandenen Unterschied von Intelligenz und Ignoranz an. Nur Unkunde auf dem Gebiete — sagen wir des jüdischen Schriftthums — macht stimmunfähig. „Ein kenntnißreicher Bastard hat den Vortritt vor einem unwissenden Hohenpriester."

Und dem Geiste entspricht auch der faktische Zustand. Es ist wahrhaft erhebend, daß keine religiöse Genossenschaft so viel kundige, gelehrte und stimmfähige Laien, wie die jüdische, aufzu-

weisen hat. In sofern begrüßen gewiß Viele gleich mir den Aufruf zu gemeinsamer Berathung von Rabbinen und Laien als einen Fortschritt gegen die Exclusivität der Rabbiner-Versammlung der letzten Jahrzehnte, welche das Heil von Rabbinen allein erwartete.

Soll aber eine Synode, wenn auch nicht das Heil, so doch die Heilung bringen, so muß sie von vorne herein einen ökumenischen Charakter haben d. h. sie muß die Möglichkeit in Aussicht stellen, daß sich die gebildeten Juden aller Schattirungen dabei betheiligen können. Freilich gleicht dieses Postulat jenem Wunsche, einen Punkt außerhalb der Erde zu finden, von dem aus die Erde bewegt werden könnte. Denn wenn gleich, Dank den gesunden Säften des Judenthums, es keine Sekten in der Judenheit giebt, so giebt es doch Parteien in ihrer Mitte, eine Farbenabstufung vom rothen Ultra-Radicalismus bis zur schwarzen Hyper-Orthodoxie. Das kann nicht geleugnet werden.

Das ist es eben — und damit komme ich auf den Ausgangspunkt zurück — was mich an dem Aufrufe zur Bildung einer Synode stört. Er ist vom Comité der Casseler Rabbinerversammlung d. h. von Vertretern einer Partei oder Parteischattirung ausgegangen. Ich bin so glücklich unter den Mitgliedern jener Versammlung Freunde zu zählen, für die ich warme Sympathie und Hochachtung hege. Aber das kann mich nicht verblenden, die Unzuträglichkeit derselben zu übersehen. Eine Seite dieser Versammlung hat kein Hehl daraus gemacht, daß sie Propaganda nicht bloß für synagogale, sondern auch für rituelle und matrimoniale Reformen machen wollte. Und dies erscheint mir eben wenn nicht ein Vergehen — so doch ein Fehler gewesen zu sein. Sie muß es sich daher gefallen lassen, daß man sie als eine Reform-Rabbinerversammlung charakterisirt. Mehrere Mitglieder derselben sind von ihrem Parteistandpunkte aus auf die Benennung Reformer stolz und gehören zu den Hauptverfechtern der Reform. Kann aber die Synode, von dieser Versammlung angeregt, allgemeinen Anklang finden? Das Comité, das den Aufruf zur Versammlung hat ergehen lassen, hat es zwar nicht an Versicherungen fehlen lassen, daß die Neutralität gewahrt, die Freiheit der Entschließung nicht durch parti pris beeinträchtigt werden sollen. Aber wir befinden uns in einem Parteikampfe, und in einem solchen ist man nun

einmal argwöhnisch und achtet nicht auf Programme oder Versicherungen, sondern sieht auf die Fahnenträger und Spitzen.

Denken wir uns, die Ultra-Conservativen erließen einen Aufruf zu einer Synode mit der Versicherung von Neutralität. Sie würden aber schon vorher Ausschüsse ernannt haben, welche Vorarbeiten für die Versammlung mitbringen sollten, z. B. daß Choralgesänge verpönt, daß selbst Predigten in der Landessprache von Uebel wären, daß das Anbringen von עירוב in allen Städten durchgesetzt werden müßte. Würden sich die Antipoden an einer solchen Synode betheiligen? Vielleicht doch — um sie zu majorisiren oder zu deroutiren. Aber die Mittelparteien würden jedenfalls wegbleiben, schon aus dem Bedenken, sich dadurch zu compromittiren. Ich fürchte daher, daß dieselben Mittelparteien sich auch von der Synode, der Tochter der Kasseler Rabbiner-Versammlung, fern halten würden; sie würde also, wenn sie zu Stande kommt, einen Parteicharakter tragen, und das kann für die Zukunft sehr gefährlich werden. Das Haus und die Familie sind für uns fast noch empfindlichere Heiligthümer als die Synagoge. Wenn diese rauh berührt werden, wenn hier ein Riß entstehen sollte, dann würde, was Gott verhüten möge, eine Sektirerei enstehen. Eine Familie müßte sich gegen die andere abschließen. Die Zeit, in welcher die Judenchristen und Stammjuden in ein feindselig Verhältniß zu einander traten und sich sozusagen von Tisch und Bett trennten, würde sich wiederholen. Welche neue Gefahren würde eine solche klaffende Häresis über die Judenheit, die eine Minorität unter den europäischen Völkerfamilien bildet, heraufbeschwören! Wer es ehrlich mit dem Judenthume meint, wer die Symptome beachtet, welche in der protestantischen wie in der katholischen Welt vorkommen, müßte gewissenhaft jede Gelegenheit zu einer sektirerischen Spaltung innerhalb der Judenheit, zu einer Trennung von Tisch und Bett vermeiden.

Ich halte es ferner für einen Fehler, daß das Comité nächst „Rabbinen und kundigen Gelehrten vor Allem Vertreter der Gemeinden selbst" ohne weiteres zur Synode eingeladen hat, ohne diese letzte Kateogorie zu beschränken. Gemeindevertreter werden höchst wahrscheinlich aus den bereits gewählten Vorständen deputirt werden. Und wie diese „wenigstens in den großen Gemeinden" Deutschlands beschaffen sind, ist bekannt. Wozu sie charakterisiren? Sie haben

meistens kein Verständniß für die tiefe Bedeutung des Judenthums, wo sie es nicht gar geringschätzen. Wie, wenn solche Gemeindevertreter im Schooße der Synode tagen und die Majorität bilden sollten, wäre das nicht sehr bedenklich? Von vorne herein müßte die Ignoranz von der Synode ausgeschlossen werden. Die erste Bedingung müßte die sein, daß nur theologisch-gebildete Deputirte zugelassen werden, oder um diesen vagen, andern Confessionen entlehnten, irreführenden Begriff zu vermeiden, sagen wir, nur Bibel- und Talmud-feste Juden dürften eigentlich Synodal-Mitglieder werden: Solche, welche die tausendjährige Entwickelung des Judenthums im Allgemeinen kennen, Hochachtung dafür hegen und daher weniger geneigt sind, das jüdische Bekenntniß nach einer Schablonen-Religion umformen, oder sein ehrwürdiges Alterthum, als antiquirt und mit dem Darwinismus nicht verträglich, über Bord werfen zu wollen. Der **Am-ha-Arez** darf in einer Synode, ja nicht einmal in einer Vor-Synode ein Votum haben. **Tacceat idiota in ecclesia.**

Ich halte es endlich auch für einen Fehler, die Cultusreform jetzt noch in den Vordergrund aller Bestrebungen zu stellen, wozu doch die Commissionen Vorarbeiten vorbereiten. So berechtigt auch der Eifer für einen geregelten Gottesdienst, für Ordnung und ästhetische Gestaltung desselben einst war, so darf man sich doch nicht verhehlen — und wenn ich nicht irre, hat die Klage im Schooße der vorjährigen Rabbinerversammlung sich auch dahin geäußert — daß die Cultusreform keine belebende Kraft mehr ausübt. Das, was die ersten Urheber sich **bona fide** von ihr versprochen haben, daß sich die Blasirten, Verweltlichten unter den Juden von einem „verschönerten" Gottesdienst in die Synagoge werden ziehen lassen, hat sich als eine Illusion erwiesen. Die erhebensten Choräle, der rauschendste Orgelklang, die geschliffenste Predigt, die pompösesten Confirmationen ziehen nicht mehr, machen keinen Eindruck auf die junge Generation, die dem Judenthume im Leben entfremdet ist, auf die zunehmende Zahl der Indifferenten. Wer will mich Lügen strafen?

In demselben Verhältniß, als die Cultusreform zunimmt, nimmt die Zahl der Synagogenbesucher ab. Gefüllte, *neuerbaute* schöne und, wie man zu sagen beliebt, *monumentale* Synagogen oder Tempel beweisen gar nichts. — Wer den Riß

im Judenthume zu heilen, als eine erste Lebensaufgabe betrachtet, darf nicht auf die entnationalisirten, gegen das Judenthum indifferent gewordenen Gemeindeglieder Rücksicht nehmen, sondern lediglich auf diejenigen, in deren Herzen es noch als ein heiliges Vermächtniß lebt. Die Mittel-Parteien müssen in Rechnung gezogen werden, und sie darf man nicht mit Reformen abstoßen, gegen die sie nun einmal — mit Recht oder Unrecht — eine unverwindbare Antipathie hegen. Wer in unserer Zeit reformiren will, muß es geräuschlos thun.

Theilen Sie meine Bedenken, verehrter Freund? Was soll eine Synode zunächst zu Stande bringen? Beherzigenswerth sind die Worte des Comité im Aufrufe: „Eine Religion der Minderheit, eine Religion zerstreuter, kleiner Bruchtheile kann einer größeren Gefahr nicht ausgesetzt sein, als innerlich gespalten, zerfallen, schwankend und von heftigen Parteistreitigkeiten erschüttert zu werden. Leicht begreift man aber, daß man aus diesen Wirrsalen nur durch die Gemeinsamkeit, durch die Vereinigung herauszukommen vermöge." Also letztes Ziel der Synode soll eben sein: die Heilung der Zerrissenheit, die Wiederherstellung der Einheit, die Belebung des Gemeingefühls. Kann sie aber das erzielen, wenn sich die entgegengesetzten Parteien, sei es auch aus Vorurtheil davon fernhalten werden, durch unliebsame Antecedentien, durch Vorschläge zur Erschütterung der Ehe-Gesetze fernhalten müssen? Die Synode wird — und ich kann mich davon nicht losmachen, — und wenn ihre Anreger noch so laut und ehrlich ihre Neutralität betonen, immer nur als eine Reform-Partei-Synode angesehen werden, und wird dadurch die Zerklüftung nicht bessern. Ich hätte meinen ehrenwerthen Freunden, die sich bei der Cassseler Rabbinerversammlung betheiligt haben, mit dem Propheten zurufen mögen: „Durch Nichtsthun und Ruhe könnt Ihr helfen." Ueberlaßt die Anregung zu einer Synode unpartheiischen oder annährungsweise neutralen Personen, die nach beiden Seiten kein starkes Vorurtheil gegen sich haben. Ich möchte fast sagen: Der Ruf nach einer Synode darf gar nicht von Deutschland ausgehen; denn hier wie in Amerika ist die Parteiung am stärksten ausgeprägt. In allen größeren Städten Deutschlands bestehen faktisch zwei einander schroff gegenüberstehende Parteien. Die Synode kann doch nicht in der Luft schweben, oder sich eine umfriedete Oase aussuchen. Wenn sie in

einer deutschen Großstadt tagen will, müßte sie sich an eine Partei anlehnen. Aber dann hätte sie sofort die andere gegen sich und würde eben dadurch entweder gelähmt oder lähmend wirken. Mit einem Worte, wenn eine Synode eine segensreiche Wirkung haben soll, muß ihre Initiative von möglichst intakten Personen ausgehen, muß sie sich auf einem möglichst neutralen Boden constituiren und muß von vorne herein die Ignoranz, die Mutter des Indifferentismus ausschließen. — Endlich muß sie — da jene Bedingungen jetzt nicht mehr erfüllbar sind — vor Allem mit der größten Peinlichkeit einer weitergehenden, tiefen, dauernden, sektirerischen Zerreißung des Hauses Israel aus dem Wege gehen. Die Anträge müssen positiver und nicht negativer Natur sein, die Erhaltung der Eigenart des Judenthums und nicht die Zerstörung derselben muß zum Ausgangspunkte genommen werden. Dann, aber nur in diesem Falle, dürfte eine Betheiligung noch ermöglicht werden.

G.

Rabbi Israel Isserlein.

Ein Lebens- und Zeitbild.

Von Dr. A. Berliner.

(Fortsetzung.)

Aus dem Familienkreise Isserl. sind folgende Personen bekannt. Seine Frau hieß Schöndeln,[1]) wahrscheinlich dieselbe, die zur Zeit seines Verwandten Schalom am Schemini-Azereth-Feste sterbenskrank lag (Minhage Maharil 33b.). Seine Söhne hießen Petachia, Abraham, Schalom und Aaron, wie aus den von ihm verfaßten und im L. J. 117b. mitgetheilten Chanuka-Scherzen (s. weiter unten) hervorgeht. Aaron ist wol mit Seligmann identisch (wie bekannt), von dem im L. J. an mehreren Stellen mitgetheilt wird, daß er siech war, auch bei dem Tode des Vaters sehr krank darniederlag. Der Aelteste unter den Söhnen, Petachia, mit dem Beinamen

[1]) Nach L. J. II, S. 14b., worauf mich Dr. Steinschneider aufmerksam machte; dort findet sich ein deutscher Brief von ihr an eine andere Frau, worin sie ihr in einer gewissen Angelegenheit eine Entscheidung Isserl. mittheilt.

בעזיאל (so punktirt im L. J. 78 b., vgl. Pes. n. 6, 60, in n. 251 נעכיל), wird von dem Vater in den Pes. n. 70 und im L. J. 59 b. und II. 20 erwähnt; er ist es, der Letzterem als Copist diente (Resp. J. Bruna n. 33), im Namen des Vaters Bescheide ertheilt und nach dem Tode desselben Mittheilungen aus dem schriftlichen Nachlasse macht. Petachia's Frau hieß רעדיל, sie wurde häufig von Ohnmachten befallen; ihr Lehrer war Josel Sofer (L. J.). Die in den Pes. n. 251 beispielsweise genannten Namen sind also aus dem Familienkreise Isserl. entlehnt, indem נעכל seinen Sohn, רעדל seine Schwiegertochter, שענל seine Frau bezeichnet. Isserl. hatte auch eine einzige Tochter, die er noch in seinen alten Tagen durch den Tod verlor (L. J. 84). Als Schwager Isserl. werden erwähnt (L. J. 33 b.) Nebil und Aaron Muscat in Marburg (L. J. 38 b. u. 72 b.), dessen Schwiegersohn ein Joseph war (Resp. J. Kolon n. 116). In den Pes. n. 138 wird auch ein Mendel in Gratz als Schwager Isserl. genannt; im L. J. 21 wird ein Handel (הנדיל, Beiname für שברו) in Gratz als ein מחותן Isserl. bezeichnet. Einen Onkel Salman Cohn, wie Zunz, zur Gesch. S. 106 und Fränkel in dem Eingangs erwähnten Aufsatze anführen, hatte Isserl. nicht, da die Worte כהר"ן in den Pesakim n. 113 dem Fragesteller Benjamin Cohn dort angehören.

Nicht lange nach der traurigen Katastrophe des Jahres 1421 suchte sich Isserl. einen festen Wohnsitz zu begründen und fand ihn in seinem Geburtsorte Marburg. Hierauf beziehen sich wol auch die Worte des Maharil an Isserl. in des Ersteren Responsen n. 199, worin er ihm schreibt: „Gelobt sei der Ewige, der seinem ausgezeichneten Diener Israel Ruhe verliehen hat! Du hast mich erfreut und getröstet durch Deine Mittheilung über Deinen guten Zustand, der auch ferner gut sein möge." In Marburg finden wir ihn bereits im Jahre 1425 (s. oben) im schriftlichen Verkehr mit den Gelehrten jener Zeit, wie im persönlichen Umgange mit Anschel Marburg (Pes. n. 31 und 128), einem Schüler Schalom's, und bereits so angesehen, um Andere zur Ausübung rabbinischer Functionen autorisiren zu können (Pes. n. 15), so den J. Zarphati in Kärnthen, der vermuthlich nicht verschieden ist von dem Abfasser des Sendschreibens an die Gemeinden von Schwaben, vom Rheinlande, von Steyermark, Mähren und Ungarn, und in welchem der Verfasser (S. 20 des von Dr. Jellinek edirten Schriftchens) sich als in Deutschland geboren und dort herangebildet angiebt.[1])

---

[1]) Die differirenden Ansichten in Betreff des Zeitalters Zarphati's, vgl.

In Steyermark lebten damals die Juden unter dem Schutze ihrer Privilegien ruhig und sicher;[1] selbst zur Zeit der großen Judenverfolgung im Jahre 1336, welche sich auf verschiedene Gegenden in Oestreich, Baiern, Kärnthen und am Rheine erstreckte, wie im Namen alter Chronisten erzählt wird, blieben die Juden Steyermarks verschont. Wenn auch vom Jahre 1338 an jeder neu eingewanderte Jude die damals allerdings bedeutende Summe von 40 Fl. jährlich zu erlegen hatte, so findet man doch sonst keine Spur von Bedrückung oder gar Mißhandlung.[2] Als ruhige, reiche Handelsleute, die ordentlich die Abgaben znm Gemeinwesen beitrugen, wie es die alten Steuerbücher Marburgs ergeben, als Besitzer von Häusern, Mühlen und Weingärten befanden sich die Juden Steyermarks in einer sehr günstigen Situation, die sie auch mit ihren christlichen Mitbürgern in freundschaftlichem Verkehr leben ließ, so daß sogar in der Marburger Synagoge für die Christen, welche sie zuweilen besuchten, besondere Sitze oben an eingeräumt wurden (L. J. 20). Durch die im Jahre 1404 (so nach Puff's Angabe, dagegen nach Muchar's im Jahre 1410) erfolgte freundliche Aufnahme der von Hermann II. von Cilly aus seinem ganzen Gebiete verjagten Juden vermehrte sich die Anzahl derselben in Marburg, und steigerte sich der Verkehr in Stadt und Umgegend. Daß die Macht der Juden damals nicht unbedeutend gewesen sein muß, geht schon daraus hervor, daß Erzbischof Eberhard III. bei Kaiser und Papst über den Herzog Ernst in Steyermark Klage führte, weil dieser ruhig zuließ, daß die Juden in Marburg Kaufleute von Salzburg aufgreifen als Bürgen für die Schulden anderer Salzburger Unterthanen und dieselben bis zur Zahlung in Haft

---

in Graetz Geschichte VIII, S. 446. Nachzutragen wäre noch, daß ein Isaac Zarphati als Zeitgenosse des Jochanan ben Ruben (Zunz Literaturgesch. S. 377) erscheint, was unsere Ansicht über die Zeit des Ersteren nur bestätigen kann. In der Unterschrift des Sendschreibens S. 24 ist die Abreviatur הנגר in הנחמד הרב aufzulösen, eine in Schriften gerade jener Zeit sehr häufig vorkommende Bezeichnung.

[1]) Die betreffenden geschichtlichen Notizen verdanken wir dem großen Werke von Dr. Muchar „Geschichte des Herzogthums Steyermark" (Gratz 1844—1864) und dem von Professor Puff „Marburg in Steyermark" (Gratz 1847).

[2]) Es werden auch erwähnt (Puff S. 60) der Judenverfolgung am Osterfeste 1338 in Reez, Horn und (Muchar VII, S. 282) in Wolfsberg, was zu Wiener's Verzeichniß in der Monatsschr. Jahrg. 1863, S. 423 nachzutragen wäre. Und die Verfolgung wegen des schwarzen Todes? R.

halten. Erst das Edict des Kaisers Maximilian d. d. Schwäbischwerder, 19. März 1496 vertrieb die Juden aus Steyermark, Neustadt und Neukirch, wofür die Stände 30,000 Fl. als Ablösung für die Judensteuer an den Kaiser zahlten.[1])

Isserl. aber lebte in Marburg zur Zeit, als „Israel noch wohnte unter seinem Weinstocke;" denn die Juden seiner Zeit beschäftigten sich wie die Christen wol auch mit Handel, nicht minder aber auch mit Feld- und Weinbau.[2]) Eine äußere drängende Veranlassung war es wol nicht, die Isserl. seinen Wohnsitz von Marburg nach Neustadt, dessen Gemeinde bereits in seinem Sprengel lag und für die er ohnedies bisher entschied (J. Brun, Resp. n. 33), verlegen ließ, da er oft dahin zurückzukehren pflegte (ohne den Seinigen irgend einmal den Grund seiner Reise anzugeben; er machte diese gewöhnlich in Begleitung des Verf. vom L. J., entweder bei Nacht oder vor Tagesanbruch, wiewol der Weg unsicher war und es über Berge und gefährliche Gruben ging). Neustadt[3]) bildete aber von jeher einen berühmten Sitz jüdischer Gelehrsamkeit; hier lebten und lehrten früher Moses ben Chisdai aus Tachau (Zunz, Literat. S. 316, ferner Chaim b. Moses, mit dem der Verf. des Or sarua correspondirte (Zunz im Hamaskir 1866, S. 24), Chaim, Sohn des Verfassers von Or sarua (Debarim Atikim S. 8), Moses Neumark Cohn, der Schwiegervater des Maharil, Schalom ben Isaac, genannt השר, Aaron der Märtyrer und die zu den ersten Frommen (חסידים הראשונים) gezählten Muschel und Truschtel, erwähnt in den Minhage Maharil am Ende, in den Resp. J. Bruna ed. Stettin S. 94 und

---

[1]) Dazu erlaubt sich noch 1840 der Stadtpfarrer Leithner in seinem Versuch einer Monographie über Judenburg S. 16 folgende Worte: „So sind demnach 343 Jahre verflossen, seit dieses verachtete Volk in unserem Vaterlande und in dieser Stadt heimisch war" — aber was ist dieses todte Wort im Munde eines feindseligen Geistlichen gegen den lebendigen Geist, mit dem die Neuzeit die östreichischen Völker durchdringt!

[2]) S. Ter. had. n. 342 und J. Bruna Resp. n. 33 כי טרידי עתה בבציר.

[3]) Gewöhnlich ניאושטט geschrieben, bei Hagahoth Maimuni in Hilchoth אישות c. 18 נוינשטאדט, in Debarim Attikim S. 8 נוואשטט, auch im Altdeutschen Niunstatt, Nuwenstatt und Neweſtatt (s. Förstemann's Namenbuch) genannt; in den Resp. J. Bruna's ed. Stettin ist dieser Name häufig bis zur Unkenntlichkeit corrumpirt. — Daß überall hier Wiener-Neustadt gemeint sei, geht aus L. J. II. 79b. hervor, wo es als 10 Meilen von Preßburg entfernt, angegeben wird.

in Pes. n. 99. Hier hatten auch etwas später als Maharil unser Isserl. in Gemeinschaft mit Meisterlein ihre Studien bei Aaron Blumlein, dem Märtyrer, gemacht, hier waren sie auch Beide später gemeinsam im Rabbinate thätig. In Neustadt war es Isserl. beschieden, eine größere Wirksamkeit zu entfalten, durch die er vorzüglich sein immer mehr steigendes Ansehen befestigte. In welchem Jahre er sich hier bleibend niedergelassen hat, lehrend und die rabbinischen Functionen ausübend, nicht allein für Neustadt, sondern auch für die ganze Umgegend, die mit Neustadt einen Sprengel bildete[1]) (Pes. n. 258), läßt sich nicht genau angeben; doch war er bereits c. 1445 dort. Es wird nämlich im L. J. S. 81b. mitgetheilt, daß Isserl. wegen der Verfolgung im Baierlande ein allgemeines Fasten mit einem außerordentlichen Gottesdienste, dessen Liturgie in Selichoth und Vorlesung des am Fasttage üblichen Thora-Abschnittes bestand,[2]) ausgeschrieben habe, an dem die Gemeinde in Neustadt sowol, als auch alle Juden der Umgegend Theil genommen haben. Noch an demselben Tage seien die Gefangenen in Landshuth frei geworden, mußten aber auswandern, nachdem sie noch 90 % ihres Vermögens, dessen Höhe sie durch einen schweren Eid erhärten mußten, erlegt hatten. Diese Affaire fand aber nach Wiener, Note 221 zur S. 61 im Emek habacha um 1445 Statt. Von diesen beiden Städten Neustadt und Marburg führte Isserl. bei seinen Zeitgenossen die Namen ר״י מרפורק und ר״י ניושטט; doch kommt der erste Name öfter vor. In J. Bruna Resp. wird er zuweilen auf einer und derselben Seite mit beiden Namen abwechselnd angeführt. Den Namen Aschkenasi, mit dem ihn Spätere[3]) beschenken, verdankt er wahrscheinlich einer irrthümlichen Deutung des mit מהר״ר״א abgekürzten Namens; indem das א am Ende des Wortes mit Aschkenasi (für Isserl.) aufgelöst wurde.

(Fortsetzung folgt.)

---

[1]) Ein Rabbinats-Sprengel wurde in jener Zeit gewöhnlich nach dem Hauptorte gebildet, wo sich ein Friedhof befand (Pesakim n. 65).

[2]) Nach dem Gottesdienste hielten die Vertreter der Gemeinde eine Untersuchung, um etwaige Mängel und eingeschlichene Vergehungen im religiösen Leben der Gemeinde aufzudecken und zu verbessern. Dann besuchte ein Theil der Gemeinde den Friedhof — nur ein Theil, um es nicht vor den Christen auffallend zu machen. Außerdem wurde, wie am Fasten Esther's, von einem jeden Kopf Almosen gespendet; wer von 100 bis 1000 Wiener-Pfund Abgaben zu entrichten hatte, gab noch 2 Groschen für den Kopf mehr.

[3]) Zuerst in der Ueberschrift des Inder zum Ter. had. ed. Venedig 1546.

Recensionen.

Die Flavius Josephus beigelegte Schrift: „Ueber die Herrschaft der Vernunft" (IV. Makkabäerbuch), eine Predigt aus dem ersten nachchristlichen Jahrhundert, untersucht von Dr. J. Freudenthal (Schletter'sche Buchhandlung). Breslau 1869. 4°, 116 S.

Wir begrüßen in der vorliegenden, dem Jahresbericht des jüd.-theol. Seminars vorangehenden Arbeit eine mit Scharfsinn und reicher Gelehrsamkeit durchgeführte Untersuchung, die nicht bloß ihrem Gegenstande in lichtvoller und erschöpfender Weise vollkommen gerecht wird, sondern auch über die Grenzen des eigentlichen Thema's hinaus verschiedene Fragen in anregender Weise bespricht und beispielsweise für die Geschichte der jüdischen Homiletik und für die Quellenkunde der jüdischen Geschichte neue und sehr beachtenswerthe Resultate liefert.

Das Schriftchen, über welches sich die vorliegende Untersuchung verbreitet, hat eine merkwürdige Geschichte zu erzählen. „Im christlichen Alterthum oft genannt, benutzt, bewundert und abgeschrieben, den deuterokanonischen Schriften des alten Testament's angereiht und mit dem klangvollen Namen des Flavius Josephus geziert, in neuerer Zeit ebenso häufig übersetzt und gedruckt wie wenig gekannt und geachtet, verstümmelt und verunstaltet durch eifrige Leser, unwissende Abschreiber und sorglose Herausgeber" mußte es die widersprechendsten Urtheile in Bezug auf Form und Inhalt namentlich in neuerer Zeit über sich ergehen lassen. Der Verfasser wendet sich zunächst (Absch. 1) der Frage über die Form des Schriftchens zu und weist viel schärfer, als dies bisher geschehen, nach, daß dieselbe eine aus dem 1. Jahrhundert stammende jüdische Predigt über die Frage, ob die Vernunft alle Gemüthsbewegungen beherrschen könne und zwar eine höchst kunstvoll angelegte und mit allem Schmucke griechischer Rhetorik gezierte Predigt (S. 16) und die bei weitem bedeutendste der uns erhaltenen jüdischen Predigten aus der Griechenzeit" (S. 12.) ist. Zu diesen jüdisch-griechischen Predigten zählt der Verfasser noch die homilienartigen allegorisch-ethischen Schriften Philo's und die Philo beigelegten, wahrscheinlich gegen Ende des 1. oder im Anfange des 2. Jahrhunderts gehaltenen 2 Reden in Sampson und de Jona, in welcher letzteren er mit Recht eine Predigt

für den Versöhnungstag vermuthet. Auch Pseudo-Josephus hat seine Predigt nicht, wie von manchem Gelehrten behauptet wurde, als bloße Deklamationsübung oder als Erbauungslektüre niedergeschrieben, sondern vor einem Synagogenpublikum vorgetragen. Auch hat Pseudo-Josephus mehr als Eine Predigt gehalten; denn er beruft sich in der einzigen erhaltenen auf seine sonstige Predigtweise, „er werde sein Thema erörtern, so wie er es gewohnt sei zu thun." Der Nachweis, daß die Schrift des Pseudo-Josephus eine wirklich gehaltene jüdische Predigt sei, erweist sich nun sehr fruchtbar für die Erkenntniß des Ursprunges der christlichen Predigt. Es wird nämlich „als unbestreitbar entweder laut beansprucht oder stillschweigend vorausgesetzt, daß erst die christliche Kanzelberedsamkeit die kunstmäßig entwickelte Homilie und die formvollendete Predigt" geschaffen habe. „Aber nicht blos eine Menge glaubwürdiger Nachrichten, sondern noch heute uns erhaltene, in griechischer Sprache abgefaßte jüdische Homilien und Predigten treten als Zeugen für die Thatsache auf, daß lange Zeit vor dem Aufblühen der christlichen Kanzelberedsamkeit die religiösen Vorträge der Juden die classischen Formen Griechenlands sich zu eigen gemacht haben und ihrerseits nicht ohne Einfluß auf die Entwickelung der christlichen Predigt geblieben sind." (S. 5—6.) Speziell die Predigt des Pseudo-Josephus ist von den ältesten und bedeutendsten Kanzelrednern der christlichen Kirche als Vorbild benutzt und mit größerer oder geringerer Wörtlichkeit abgeschrieben worden. Gregorius von Nazianz empfiehlt sie seinen Zuhörern zur Lecture. Johannes Chrysostomus und Ambrosius excerpiren sie, ohne auf die Quelle, aus der sie schöpfen, hinzuweisen, ähnlich wie die Schriften Philo's von Origenes, Theodoret, Ambrosius und Anderen benutzt wurden. Es liegt demnach eine Nachahmung jüdischer Reden in christlichen Homilien und Predigten thatsächlich und unbestreitbar vor und „so wird die Behauptung als eine wohlbegründete erscheinen, daß die christliche Kanzelberedsamkeit den Schritt von den einfachen Vorträgen der ersten 2 Jahrhunderte zur künstlichen Homilie und zur formvollendeten Predigt nicht ohne Beihülfe der jüdisch-griechischen Beredsamkeit gethan hat." (S. 36).

In der Darstellung des religionsphilosophischen Gehalts unserer Schrift (Absch. II) wendet sich der Verf. gegen die bisher übliche Behandlung der „alexandrinischen Religionsphilosophie," als deren einziger echter Repräsentant Philo galt, während in Wirklichkeit die Ueberbleibsel der jüdisch-hellenischen Literatur ein Bild liefern, das „von den verschiedensten religiösen und philosophischen Meinungen gefärbt ist."

Den mächtigsten Einfluß auf die jüdische Welt übten Plato und die Stoa, „jener durch die Hoheit seiner Gedanken, durch den fast prophetischen Schwung seiner Sprache, durch die geheimnißvolle Tiefe seiner Mythen," diese „durch die straffe Richtung ihrer Ethik, die aus der politischen Zerrissenheit und der moralischen Verkommenheit des nachalexandrinischen Hellenenthums in die Stille der Entsagung und der Selbstbetrachtung flüchtete." Unerheblicher sind die Einwirkungen des Pythagoreismus und des Peripatos. Pseudo-Josephus steht nun keiner der griechischen Philosophenschulen so nahe wie der stoischen. „In Kunstausdrücken und Anschauungen, in Definitionen und Divisionen zeigt sich eine oft wörtliche Uebereinstimmung mit stoischen Lehren." Die bei den Alexandrinern so üppig wuchernde allegorische Deutung wird von Pseudo-Josephus verschmäht „die Gebote und Verbote bleiben, was sie dem Gesetzgeber waren; die Personen werden nicht, wie bei Philo, zu psychologischen Eigenschaften verflüchtigt, sondern treten in kräftiger Gestalt vor uns auf. In allen diesen Punkten steht Pseudo-Josephus den Schrifterklärungen der Palästinenser näher als den Interpretationskünsten Philo's und seiner Genossen. Das Gesammtergebniß der mit großer Sorgfalt angestellten Untersuchung faßt der Verfasser mit den Worten zusammen: „Pseudo-Josephus ist kein spekulativer Kopf im wahren Sinne des Wortes; denn nirgends finden wir Zeugen wirklicher Originalität des Denkens. Er ist auch nicht der Mann, der die philosophischen Gedanken Anderer durch eine glänzende Darstellung wie neu geschaffen erscheinen lassen konnte. Aber er ist ein klar denkender Kopf, der aus verschiedenen Systemen mit reifem Urtheil zusammensucht, was seiner Denkungsart sich fügen will, der, obgleich Stoiker in den Grundzügen seiner Ethik, sich gänzlich lossagt von ihrer Metaphysik und auch ihrer rigoristischen Moral kühn entgegentritt. . . . . Es ist sein entschiedener Vorsatz darzuthun, daß das jüdische Gesetz allen Forderungen des Denkens entspreche, aber er erweist das durch einfache Deutungen der Schrift, nicht durch gewaltsame allegorische Deuteleien. . . . . Er unternahm, einen ehrlichen Bund zwischen Glauben und Denken zu schließen auf Grund der Erkenntniß, daß seine Religion nicht eine Religion unnatürlicher Weltflucht, sondern kräftiger Selbstbeherrschung sei." (71—72).

Der **III.** Abschnitt gewährt einen Einblick in die historische Rüstkammer des Pseudo-Josephus und erörtert bei der Betrachtung der historischen Bestandtheile der Schrift die Frage, in welchem Verhältniß sie zu den sonstigen Berichten über die Zeit der Makkabäer stehen. Dieser an kritischen Lichtblicken und geistvollen Combinationen reiche Abschnitt darf als

die Glanzpartie der ganzen Abhandlung bezeichnet werden. Die hier gewonnenen Resultate über die Quellen des II. und IV. Makkabäerbuches und über den bisher blos dem Namen nach bekannten Geschichtschreiber Jason von Cyrene haben Anspruch auf die sorgfältigste Beachtung der Theologen und Historiker. Ein den Gang der Untersuchung kurz zusammenfassendes Referat zu liefern, hieße ein Unrecht an dem Verfasser begehen und das Interesse verkürzen, mit dem die Leser sicherlich den Verfasser auf dem Wege zu seinen Resultaten begleiten werden. Die auffallende Uebereinstimmung des IV. Makkabäer-Buches mit dem II. in der Behandlung des Stoffes, in Worten und Gedanken drängt zu der Annahme, daß entweder ein Buch das andere benutzt hat, und es fragt sich, welches ist Original, welches Copie, oder beide Bücher sind selbstständige Bearbeitungen eines und desselben älteren Geschichtswerkes. Die erste Annahme wird widerlegt und durch eine eingehende Untersuchung der Nachweis geführt, daß das 5 Bücher umfassende Geschichtswerk des Jason von Cyrene, als dessen Auszug sich das II. Makkabäer-Buch selbst hinstellt, auch dem IV. M.-B. vorgelegen habe und in demselben selbstständig benutzt worden sei. Die Schwierigkeit dieser Untersuchung wurde dadurch vergrößert, daß von dem Jasonschen Werke keine Zeile erhalten ist, und die Möglichkeit einer Benutzung des II. M.-B. durch das IV. sich als ein sehr bequemes Auskunftsmittel darbot. Indem nun das IV. M.-B. als eine zweite wenn auch dürftige Epitome des Jason neben dem als solche sich selbst bezeichnenden II. M.-B. anerkannt wird „ist nicht blos ein sicheres Urtheil über den Werth und Unwerth Pseudo-Josephus als Historikers, sondern auch Einblick in die Composition des II. M.-B. und eine wenn auch beschränkte Kenntniß der Jasonschen Schrift" gewonnen. Die wichtigsten Ergebnisse dieser Untersuchung sind: „Jason's Werk war eine Sammelschrift, welche über dasselbe Ereigniß oft ganz von einander abweichende Berichte gab. Das II. M.-B. hat diese bisweilen neben einander gestellt, bisweilen kritiklos zusammenfallen lassen. Ueberall, wo Pseudo-Josephus mit dem II. M.-B. wörtlich übereinstimmt, sind Fragmente aus Jason's Werk erhalten."

Der IV. Abschnitt verbreitet sich über Zeit und Ort der Abfassung unserer Schrift. Im Gegensatze zu Volkmar, der die Abfassung derselben um die Zeit der Hadrianischen Verfolgung setzt, unterstützt der Verfasser mit zahlreichen Gründen die bereits von Ewald ausgesprochene Ansicht, wonach unsere Predigt in die letzten Jahre vor der Tempelzerstörung fällt. Der der Predigt als Thema dienende Satz, daß Frömmigkeit und Vernunft

über Lust und Leid, über Liebe und Haß siegen können, soll die Zuhörer stählen gegen das süße Gift griechischer Lebensanschauungen. Die alte Erzählung von dem Heldentode, der Geisteskraft der Märtyrer soll das verweichlichte Geschlecht zu gleicher Opferfreudigkeit begeistern. Die Predigt wurde wahrscheinlich am Chanukka-Feste gehalten; denn die Breite, mit der die Geschichte der Makkabäerzeit in dieser Rede über die Herrschaft der Vernunft behandelt wird, kann nicht aus dem Thema, sondern aus dem gegebenen Anlaß erklärt werden. Gegen die neuerdings aufgenommenen Versuche, unsere Schrift dem Flavius Josephus zu vindiciren, hält der Verfasser an der Pseudonymität desselben fest. „Mag der Biograph des Flavius Josephus es bedauern, daß aus der Reihe seiner Schriften diejenige ausscheidet, die ein schönes Denkmal der Vaterlandsliebe der philosophischen und rednerischen Bildung ihres Verfassers ist; der Werthschätzung unseres Buches selbst kann es nur förderlich sein, daß nicht der Mann den Preis todesmuthiger Glaubenstreue in ihr niedergelegt hat, der Alles verstand, nur nicht Märtyrer zu sein." Bei all der liebevollen Sorgfalt, die der Verfasser unserer Schrift zugewandt hat, wußte er sich doch vor der naheliegenden Gefahr, den Werth derselben zu überschätzen, fernzuhalten. „Bei aller seiner Bildung war Pseudo-Josephus kein tiefer Denker und ein gar schlechter Historiker .... und freilich ist es nicht die höchste Stufe rednerischer Kunst, auf den er steht..... Doch wenn auch der philosophische und ästhetische Werth der Schrift noch viel geringer sein sollte als er in Wirklichkeit ist, den Forscher zieht es nicht grade immer zu den vollendeten Schöpfungen des Menschengeistes hin. Ihre reine Schönheit ist der Nachwelt Muster und Bewunderung; aber verständliche Antwort auf die schwierigsten Fragen der Geschichte, ist oft genug in Schriften geringen Kunstwerthes zu finden, die, an die Endpunkte der Zeiten gesetzt, von den Wegen Kunde geben, auf denen der Geist der Völker von einem zum andern schreitet. Nach dieser Seite kann unsere Schrift nicht leicht überschätzt werden."

Das vorstehende Referat, das den Gang und die Resultate der Arbeit zumeist mit den eigenen Worten des Verfassers übersichtlich zur Anschauung zu bringen bemüht war, mußte natürlich innerhalb seines engen Rahmens das gelehrte Detailwerk und die (besonders gedruckten) größeren Excurse der Arbeit, die derselben in den Augen sachkundiger Beurtheiler zur nicht geringen Zierde gereichen, unberührt lassen. Jeder wissenschaftliche Leser wird aus der vorliegenden Arbeit, die sich auch durch ihre nicht häufig anzutreffende gefällige Form auszeichnet, mannigfache Belehrung und An-

regung ſchöpfen und ſich dem Wunſche des Referenten anſchließen, daß der Verf., der auch anderen Gebieten der Philologie bereits ſeine Kräfte mit Erfolg zugewandt hat, künftig den Schwerpunkt ſeiner Leiſtungen auf das Arbeitsfeld des jüdiſch-helleniſchen Schriftthums verlegen möge.

J. Perles.

Analekten und Monatsbericht.

Neue Judenfreſſer. In Deutſchland ſtirbt das Geſchlecht der Judenfeinde nicht aus, kommt vielmehr von Zeit zu Zeit wieder zum Vorſchein, wo man es gar nicht gewahrt. Richard Wagner, der Zukunftsmuſik-Componiſt, hat ſich neulich als ſolcher entpuppt. Er behauptet zwar, ſein Judenhaß ſei alten Datums. 1850 iſt in der Muſikzeitung ein pſeudonymer Artikel erſchienen, mit dem Titel: das Judenthum in der Muſik; Wagner ließ ihn neuerdings als Flugſchrift abdrucken und bekannte ſich zu deſſen Vaterſchaft. In der „neuen Preſſe“ (№ 1626 vom 9. März) werden dieſes Pamphlet und Herr Wagner von dem competenten muſikaliſchen Kunſtrichter Eduard Hanslick auf eine zugleich pikante und derbe Weiſe abgefertigt. Dieſe vernichtende Kritik gegen Wagner's Idioſynkraſie und Größenwahnſinn verdient verewigt zu werden. Herr Hanslick charakteriſirt die Flugſchrift mit einem Federſtriche. „Das Scheußlichſte in der geſammten Schöpfung ſind die Juden, und Juden ſind alle diejenigen, die Herrn Richard Wagner nicht anbeten. Das iſt ungefähr der leitende Gedanke dieſes zwar dünnen, aber giftgeſchwollenen Büchleins.“ —.... Der gebildete Jude könne nur, wenn er ſich künſtleriſch ausſprechen wolle, Gleichgültiges und Triviales ſchaffen, weil ſein ganzer Trieb zur Kunſt ja nur ein luxuriöſer und unnöthiger ſei. Davon habe auch Mendelsſohn-Bartholdy Proben abgelegt; trotz ſeines Talentes habe er es nie ermöglicht, die tiefe, Herz und Seele ergreifende Wirkung hervorzubringen.

Hinter Meyerbeer erschallt nun erst recht Wagner's Hep-Hep-Geschrei. Seine Kunst habe nur darin bestanden, zu täuschen, und den jüdischen (Musik) Jargon als moderne pikante Aussprache seiner gelangweilten Zuhörerschaft vorzuführen. — Leipzig habe durch Mendelssohn-Bartholdy die Judentaufe empfangen, sie sei die Juden-Musik-Weltstadt geworden. Dort habe sich eine förmliche Judenverschwörung organisirt, Wagner's Opern nicht zur Aufführung kommen zu lassen. Auch in Paris und London herrsche dieselbe Verschwörung gegen ihn. Die allgemeine Antipathie, auf die Wagner's Compositionen in London stießen, erklärt er sich nebenbei: „aus dem eigenthümlichen Charakter der mehr auf dem alten, als auf dem neuen Testamente fußenden englischen Religion". — Alle seine musikalischen Gegner — und deren giebt es nicht wenige — stempelt er zu Juden. Herr Hanslick schließt seinen geharnischten Artikel mit den Worten: „daß die widerwärtige Flugschrift ihrem Verf. wenig Freunde und wohl auch den Juden wenig Feinde zuführen wird. — Die maßloseste Selbstvergötterung hat hier einen Gipfel erstiegen, auf dem ein Mensch mit gesunden Gehirnfunktionen nicht mehr zu athmen vermag".

Cardinal Rauscher charakterisirte erst jüngst die ganze liberale Presse Oesterreichs, wo nicht gar ganz Europas, welche die ultramontanen Wühlereien, die Mortara-Taufen und die Verdammung aller modernen Errungenschaften der Wissenschaft und der Freiheit verurtheilen, als Judenpresse, und Richard Wagner nennt die Musik mit gesundem Geschmack, die kein Gefallen an seinen „romantischen, unmelodischen, lärmenden und obstrusen Compositionen findet, Juden-Musik. Nun, wir können uns das gefallen lassen, daß wir als die Hauptträger des gesunden Menschenverstandes, des unverdorbenen Geschmacks und der liberalen Ideen gelten.

Der Dritte im Bunde mit Cardinal Rauscher und Wagner bildet der liberale Staatsrechtslehrer Robert von Mohl. In seinem jüngst erschienen Werke: Staatsrecht, Völkerrecht, Politik (III. B.) zählt er die Emancipation der Juden in Europa zu den übereilten Schritten in der Tagespolitik. Die Juden verdienten keine Gleichstellung wegen ihrer doppelten Nationalität, oder eigentlich wegen ihren Physiognomien. v. Mohl ist schmerzlich von der Betrachtung bewegt, daß er die übereilt ertheilte Emancipation nicht rückgängig machen kann. Nach Gebühr hat diese anachronistische Deutschthümelei v. Mohl's Dr. Isidor Kastan abgefertigt in einer interessanten Brochüre: Herr Robert v. Mohl und die Judeneman-

cipation (Berlin bei Späth). — Der ultra-liberale Deputirte und Patholog Virchow befindet sich somit mit seinem Judenhaß in guter Gesellschaft. In medicinischen Kreisen ist es kein Geheimniß, warum die alten Juden, wie Herr Virchow in seinem Archiv sie mit bewunderungswürdiger historischer Treue geschildert hat, warum die alten Juden so intolerant und beinahe Menschenfresser waren, weil ein jüdischer Patholog in Italien Virchow's pathologisches System so gründlich kritisirt hat. Hinc illae lacrymae.

Der Lieblingsdichter der Gegenwart, Berthold Auerbach, der immer mehr von den niedern Hütten der Dorfgeschichten „zur Höhe" des Culturlebens hinaufsteigt, veröffentlicht eben einen weitangelegten Roman „das Landhaus am Rhein" von ergreifender Zaubergewalt. Die tiefen Probleme der aktuellen Gegenwart treten darin wie verschieden gruppirte Klangfiguren vor das Auge, belehrend und ergötzend zu gleicher Zeit. Tiefe Gedanken werden darin in leichtem Conversationstone besprochen und bedeutsame Vorgänge entwickelt. Auch das Judenthum kommt darin zur Sprache. Eine der liebenswürdigsten Roman-Persönlichkeiten, Graf Clodwig von Wolfensgarten, der das Ideale in jeder Hülle zu erkennen und zu würdigen weiß, bekämpft die Standeserhöhungen Bürgerlicher und stellt bei dieser Gelegenheit eine beherzigenswerthe Betrachtung an:

„So weit ich sehe, sind die Juden — ich kümmere mich nicht um Religion — eine beständige Mahnung, den Menschen nicht darnach zu beurtheilen, was er glaubt, sondern darnach, was er urtheilt. Die Juden sind, je nachdem man es nimmt, ein Volk von lauter Adligen, denn wer hat einen ältern, reineren Stammbaum? — oder auch sie sind stolz darauf, daß ihre Vorfahren einmal Sklaven waren. Ich verdanke einem alten Rabbiner, den ich einmal im Bade traf, einen großen Gedanken.

B.... Welchen?

Er sagte mir — es läge eine große Anreizung, um das Höchste zu erringen, im Gedanken an eine Vergangenheit, die einmal Sklaverei gewesen. Denn Vieles, was in den Juden wunderbar erscheint, erkläre sich aus dem Einen, und das ist das Höchste. Sie führen ihre Urgeschichte auf zeitweilige Sklaverei zurück. Sie waren Sklaven in Egypten. Das hatte ihnen etwas eingeflößt, einen Stolz und eine Demuth, eine Ausdauer gegen jegliche Unterdrückung, eine Erkenntniß jeder Rechtsverkümmerung, jedes fremden Leidens und daraus ein Mitgefühl ohne Gleichen in der Geschichte."

Der sehr energische und fanatische Ton, in welchem früher fünfzehntausend spanische Damen in einem Schreiben an Serrano gegen die Durchführung der proclamirten Religionsfreiheit protestirten, hat keinen Eindruck gemacht. In diesen Tagen ist die Erlaubniß zur Erbauung einer Synagoge von der provisorischen Regierung bereitwilligst ertheilt worden. Doch die schönen Tage von Aranjuez sind vorüber. Die Juden brauchen nicht mehr das schöne Spanien, ehe noch brauchte Spanien jüdische Intelligenz, Industrie und Rührigkeit, um die Wüsteneien wieder in lachende Gefilde zu verwandeln.

Die Idee, dem Judenthum in dem Lande der Scheiterhaufen wieder Eingang zu verschaffen, hat übrigens ein sehr rühriges Organ in Herrn Guedalla in London gefunden. Ohne die Bestätigung der Cultusfreiheit durch die Cortes abzuwarten, unternimmt dieser würdige Mann, der sich mit seinem Gegenstande identificirt hat, den Bau einer Synagoge in Madrid. Sobald sie fertig ist, gedenkt er selbst, wie er in einem Briefe an den Redakteur des Jewish Chronicle berichtet, nach der spanischen Hauptstadt zu gehen, um der Einweihung derselben beizuwohnen. Am 3t. Februar hat er ein Sepher-Thora per Dampfer dahin abgehen lassen. Herr Guedalla will keineswegs die Juden ermuthigen, sich in Spanien anzusiedeln; aber er will denen, welche sich in Madrid niederlassen, ein Bethaus, einen Schochet und einen Begräbnißplatz anbieten. Er vereinigt den Enthusiasmus des Juden mit der praktischen Geschäftsgewandtheit des Engländers.

Die Unfertigkeit, welche den Verhältnissen des neuorganisirten österreichischen Staates noch immer anhaftet, findet wohl ihr treuestes Spiegelbild in der verschiedenartigen Behandlung, welche den Juden in den einzelnen Kronländern wiederfährt. In Galizien z. B. boten die Polen bisher Alles auf, um die Juden zu sich herüberzuziehen, was ihnen jedoch nicht in gewünschter Weise gelang, da ein Theil der Juden für die deutsche Bevölkerung lebhafte Sympathien hegt. Die Wortführer der polnischen Partei verstiegen sich sogar jüngst zu der Drohung, daß die Gleichberechtigung der galizischen Juden von ihrer Betheiligung an den national-polnischen Bestrebungen abhängig gemacht werden würde. Erfreulich sind jedenfalls die Bemühungen, welchen sich der intelligente Theil der galizischen Juden unterzieht, um ihre zurückgebliebenen Glaubensgenossen zu wecken und sie für die Bestrebungen des modernen Staatslebens zu interessiren.

In Lemberg wurde in den letzten Wochen ein Verein „Schomre Jisrael" gegründet, welcher sich dieser Aufgabe widmen soll und eine Zeitschrift in hebräischen Lettern herausgiebt. Außerdem sollen Vorträge in den verschiedenen Städten die Erreichung des angestrebten Zieles befördern helfen.

Eine Bekehrungsgeschichte. Vor Kurzem machte eine mysteriöse Geschichte die Runde durch die Blätter, daß der Bruder eines chaßidäischen Rabbi oder Zaddik in der Bukowina der Taufe nahe gewesen, von den Chaßidim entführt worden sei, und vom Staatsanwalt befreit werden mußte. Der Vorgang, wie er gegenwärtig bekannt geworden ist, ist zwar nicht so romantisch, hat aber doch eine gewisse Tragweite. Um ihn zu würdigen, muß eine historische Beleuchtung vorausgeschickt werden. Nächst dem Stifter der chaßidäischen Gemeinde Jisrael Baal-Schem hat sein Jünger Beer von Meseritsch am meisten für die Vermehrung und Erstarkung derselben gewirkt. Seine Nachkommen wurden daher als die Oberhäupter der Chaßidim angesehen, bezogen von den Einnahmen der übrigen Häuptlinge eine gewisse Tantième und gelangten solchergestalt zu bedeutenden Reichthümern. Man erzählt sich, daß sie bis auf den heutigen Tag ausgedehnte Ländereien, kleine Paläste und Ställe mit Paradepferden besitzen sollen. Ein Urenkel Beers, Namens Jisrael Rozan, mußte wegen eines Conflikts mit der Russischen Regierung Rußland verlassen und siedelte sich in Sadogura unweit Czernowitsch an. Dieses Städtchen wurde durch ihn zum Mittelpunkte der chassidäischen Gemeinden erhoben. Tausende wallfahrteten zu ihm, um ihm die Huldigung darzubringen und sich von ihm Hilfe in den Nöthen zu erbitten. Als er starb (1850) ging seine Würde auf seinen ältesten Sohn über, welcher als Haupt-Zaddik von Sadogura angesehen wird.

Der zweite Sohn dieses Jisrael Rozan ist eben der Held der mysteriösen Geschichte, Namens Dauw Beer Friedmann. Auch er war Rabbi einer chaßidäischen Gemeinde in einer kleinen moldauischen Stadt Laowe. Auch ihm wurde Huldigung dargebracht, auch er that Wunder, bis er vor etwa zwei Jahren keinen Besuch mehr empfing, die wundersüchtigen Wallfahrer abwies, auch kein Geld annahm — er ist übrigens reich — und zurückgezogen lebte. Selbstverständlich wurde der Ex-Rabbi von seinen Conventikelgenossen beargwöhnt, belauscht, auf Schritt und Tritt beobachtet; denn das Einstellen seiner chaßidäischen Lebensweise erschien ihnen als ein Bruch mit ihren Prinzipien. Man sagt, Beer Friedmann soll sich mit der neuhebräischen Literatur, mit kritischen Forschungen beschäftigt und sogar

die talmudfeindliche Zeitschrift Chaluz gelesen haben. Auch Missionäre zur Bekehrung der Juden sollen sich an ihn herangemacht und ihn mit ihren Traktätchen überschüttet haben. Sein intimer Umgang mit einem Christen (einem Telegraphenbeamten) soll den Chaßidim von der Gemeinde seines Bruders den Verdacht beigebracht haben, daß er gar aus dem Judenthum austreten wollte. Dieses Gerücht wurde thatsächlich verbreitet, und Beer Friedmann wurde nach Sadogura gelockt, um ihn an diesem sämmtliche Chaßidäer compromittirenden Schritt zu hindern. In Folge der Intervention der österr. Behörde wurde er aus dem Zimmerarrest befreit, wohnt seitdem bei einem freisinnigen jüdischen Arzt in Czernowitch und erließ vor mehreren Wochen ein sehr gut stylisirtes hebräisches Rundschreiben, um das Gerücht entschieden zu dementiren, als wollte er zum Christenthum übertreten. Friedmann erklärt darin, daß Thoren, die hinter dem Ofen sitzen, von ihm verbreiten: „er sei ein anderer Mensch geworden." Er aber halte an der Thora und an den Aussprüchen der Weisen fest, freilich nur solcher, die vorwärts gehen und nicht rückwärts. Er habe sich nur von den Finsterlingen losgesagt und von den sinnlosen Bräuchen, die nicht auf jüdischem Boden entstanden sind, sondern sich von Babylonien und anderen fremden Sitten eingeschlichen hätten. Diese Erklärung ist von den Vorstehern der Czernowitscher Gemeinde legalisirt. Es ist jedenfalls das Symptom eines Bruches innerhalb der Chaßidäer.

Briefkasten. Aus Raummangel konnte der dritte Artikel: zum Jubiläum der Cultus-Reform, nicht aufgenommen werden.

Ich beabsichtige einen Anzeiger aller hebr. so wie Juden und Judenthum betreffenden Novitäten mit dieser Zeitschr. zu verbinden. Ich ersuche daher die Herren Verleger, mir rasch Nachrichten von solchen Novitäten zugehen zu lassen. R.

Abhandlungen.

Die Religionsdisputation des R. Jechiel von Paris 1240 am Hofe Ludwigs, des Heiligen, ihre Veranlassung und ihre Folgen.

Von

Dr. A. Lewin.

(Schluß.)

§ 4. Anknüpfend an die Bemerkung seines Gegners, es erscheine fast als prophetische Vorahnung, daß Jesus, außer an der einen Stelle bei der Relation des an ihm vollzogenen Gerichtes, im ganzen Talmud nicht mehr erwähnt werde, zieht Nicolaus nach Besprechung eines anderen Punktes, den wir später anführen, aus Sota 47 a. (Parallelstelle Synhedr. 107 b [1]) einen ferneren Beleg für die Blasphemien herbei. Als verunglückt müssen wir den Versuch R. Jechiel's, und als Ursache des Mißerfolges bezeichnen, zwei Jesus zu eruiren, so originell auch der Gedanke immer sein mag. Denn selbst die Chronologie fährt sehr schlecht dabei, indem zwei Geschlechter einem Zeitraume von mehr als zwei

[1] לעולם תרא שמאל רחוה וג׳. Für uns bietet diese Auseinandersetzung wenigstens den Gewinn, daß sie auch durch den jüd. Bericht das Jahr 1240 als Jahr der Disputation außer Zweifel stellt: „ולפי חשבון הגוים אין מלידת ישו רק אלף ומאתים ומ׳ שנה.“

Jahrhunderten gleichgesetzt werden.[1]) Von Seiten der Geistlichen zog er sich hierbei den Vorwurf der Doppelzüngigkeit zu, und selbst seine Entgegnung, daß dergleichen Beispiele von zwei Gleichnamigen, derselben Stadt Entstammten, die desselben Todes starben, öfter vorkämen, und daß nicht jeder Louis von Frankreich daselbst König wäre, hatte keinen überzeugenden Effekt. So sieht sich unser Berichterstatter genöthigt, die Königin zu Gunsten der Juden eintreten zu lassen. Jedoch geschieht das in einer ebenso ungeschickten als unglaubwürdigen Weise. Sie rühmt nämlich Jechiel's Zartgefühl, welcher dergleichen Blasphemien durchaus nicht auf Christus beziehen wolle, und tadelt die Geistlichen, daß sie lieber ihren Heiland in jenem Beschimpften erblicken möchten. Schließlich begnügt sie sich mit dem Ehrenworte Jechiel's, daß seine Angaben die lautere Wahrheit enthielten.[2])—§ 5. Der vor dem Vorhergehenden zur Sprache gebrachte Punkt erwähnt im Eingange nebensächlich, daß die Juden Jesus den „Gehängten" („תלוי") nennen. Das Hauptgewicht aber wird hier darauf gelegt, daß Christus Synhedr. 67a. סטרא בן genannt wird, wodurch Maria als unkeusch bezeichnet werden soll. Der Talmud enthalte also auch „**blasphemias in Mariam deiparam**". Dabei — und das ist bezeichnend für die hohe Blüthe des Mariencultus zu

---

[1]) „ושמעון בן שטח קרם לפניהם שני דורות, היינו יותר מטאתים"

[2]) Diese von Jechiel zuerst entdeckte Doppelgängerei des im Talmud genannten ישו הנוצרי ist von Späteren oft nachgeschrieben worden. Lipmann Nizzachon 348: „גם חוכיחו חכמי פריו להם ששני ישו הי"ז, שהרי ישו שמאמינים בו היה בימי הילל כמו ששניטו בגויר ומיתי לה בס"ק רשכח. וישו הנזכר בתלמוד היה בימי ר' יהושע בן פרחיה כראיתא בס' חלק ובמסכת סוכה (leg. סוטה) והילל היה כמה דורות אחר ר"י"ב"ם כראיתא במסכת אבות". Jochasin (ed. Krakau 1580) S. 16b. f. sieht den im Talmud genannten Jesus als den richtigen an. Nur hätten ihn die Christen nicht in die Zeit Jannai's II. (3671 der Welt), sondern 35 vor der Tempelzerstörung gesetzt, um diese als Strafe des Vergehens der Juden an jenem zu bezeichnen. Wegen dieses Widerspruches der jüd. u. christl. Tradition „כתבו חכמי ישראל בויכוח שהיה להם, כי בתלמוד אינו כתוב אותו שהם אומרים", wodurch er Jechiel's Ehre zu retten sucht.

jener Zeit [1]) — erhob ſich von Seiten der weltlichen Herren ein wahrer Sturm gegen den Rabbinen. Dieſer geſteht zu, daß kein Grund angegeben werden könne, weshalb Maria, die ja ſelbſt eine Jüdin geweſen, ſo beſchimpft werden ſollte, und führt ſodann mit beſſeren Gründen, aber kaum beſſerem Erfolge,[2]) als früher, den Beweis, daß ein anderer Jeſus und eine andere Maria an dieſer Stelle gemeint ſein müßten. Denn der Schauplatz dieſer Erzählung ſei Lydda und nicht Jeruſalem, wo ſich noch das Grabmal [3]) des chriſtlichen Heilandes befinde; auch ſei der Namen des Ehemannes der Maria ein anderer, als dort angegeben werde, und endlich habe R. Papa, zu deſſen Zeit ſich das zugetragen, nach der Tempelzerſtörung, faſt 400 Jahre (hiſtoriſch genau 354) nach Chriſtus gelebt. Nachdem Donin noch Jechiel um die Bedeutung von בת קול befragt, beſchuldigt er den Talmud (§ 6) der „**blasphemiae in Deum**“, weil Baba Bathra 47 a. in der Erzählung von **Rabba bar Bar-Chana** vorkomme, daß Gott ſeinen Schwur bereue. Hiermit iſt ihm der Uebergang gegeben zu den Artikeln, welche „**sanctiones et praecepta contra jus gentium atque ipsam Mosis ac naturae legem**“ [4]), oder, wie ſie Innocenz IV. [5]) bezeichnet „**abusiones erroneae**“ enthalten. (§§ 7, 8.) Die Juden ſeien nicht glaubwürdig, da ein Jeder das Gelübde des Anderen löſen dürfe, da ferner durch das **Kol-Nidre**

---

[1]) Schmidt, Geſch. Frankr. I., 616: „Religiöſe Stoffe wurden nicht weniger im 13. als im 12. Jahrhundert von nordfranzöſiſchen Dichtern behandelt, namentlich wurde das Leben der Jungfrau Maria u. ſ. w. beſchrieben.

[2]) Denn, obſchon ſich augenblicklich die Gemüther beruhigt haben ſollen, gehört dieſer Paragraph doch zu denen, die als erwieſen betrachtet wurden. Cfr. Innocenz' IV. Brief an Ludwig IX.

[3]) Disp. Jech. ed. Wagens.: והאשפקלריא, Ms.: והשפוקרא, leg.: והשפולקרא sepulcrum, sepulcre.

[4]) Bernardus Luzemburgius catalog. Haeretic. I, II.

[5]) Brief, l. c.

die Eide, welche sie den Christen leisten würden, aufgehoben werden, und (§ 9) da selbst drei Ungelehrte von jedem Gelübde befreien könnten. Jechiel erwidert, daß auch in der Bibel erzählt werde, es habe Gott gereuet; zugleich aber habe ja das **Bath-Kol** selbst durch die Worte "לי אפר מ„ die Unmöglichkeit ausgesprochen, einen göttlichen Schwur aufzulösen. Wenn nun aber die Weisen trotzdem den Rabba gescholten, weil er die Lösungsformel nicht ausgesprochen, so hätten sie das in der Hoffnung gethan, daß jener Eid von Gott mit der Bestimmung der Auflösbarkeit, als im Affekt geschworen, geleistet worden sei." [1]) Diese Erklärung konnte wohl die Geistlichen in der Verdammung dieses Artikels nur noch mehr bestärken. **Kol-Nidre**, erklärt R. Jechiel ferner, könne nur irrthümlich geleistete Gelübde aufheben, deren Verzeihung schon die Bibel [2]) ausgesprochen habe. Drei Laien aber dürften nur von einem Gelübde entbinden, das sich allein auf die Person des Gelobenden, nie aber von einem solchen, das sich auf einen Anderen beziehe. In letzterem Falle sei die Lösung nur mit Einwilligung beider Participienten zu ermöglichen. Das werde durch die Bestrafung des Königs Zedekias [3]) und das Verhalten der Israeliten gegen die Gibeoniten [4]) bewiesen. (§ 10.) Hierauf liest Nikolaus Chulin 60b. als Beweis der **„intricabiles fabulae"** oder **„stultitiae inauditae"** vor: „Gott habe befohlen, für ihn ein Sündopfer darzubringen, weil er den Mond wegen Verlästerung der Sonne verkleinert habe." Daß der Mond und überhaupt alles Geschaffene redend eingeführt werde, entgegnet Jech., könne nicht auffallen, da auch in den Psalmen die Pflanzen, der Himmel und sein Heer Gott lobend dargestellt werden. Das

---

[1]) Auch diesen Passus führt Lipmann Nizachon § 28, 29 aus der Disputat. an.

[2]) Numeri 15, 26.

[3]) Ausgeführt nach Nedarim 65 a.

[4]) Josua 9, 26, 27.

einzige Auffallende also sei, daß Gott für sich ein Sühnopfer gebracht haben wolle. Für dies von Nikolaus nicht Verstandene giebt er folgende Erklärung. Da **Genesis** 1, 15 zuerst von der Erschaffung der großen Lichter, dann wieder von einem großen und einem kleinen gesprochen werde, so waren dieselben zuerst gleich und ist erst später das Eine verkleinert worden. Der noch nicht erschaffene Mensch könne das nicht verschuldet haben, also müsse üble Nachrede des einen Lichtes als Grund angenommen werden nach Psalm 101, 5: „Wer seinen Nächsten insgeheim verleumdet, den will ich tilgen." Als der Mond sein Vergehen bereuete, und um sein Leid zu mildern, habe Gott jenen Befehl gegeben, der auch Sünder unter den Menschen zur Reue ermuntert. Zum Zeichen sei der einzige am Neumond fallende Festtag (das Neujahr) der Buße geweiht. Recht homiletisch klingt diese sinnige Deutung und der sie durchwehende, echt sittliche, tief religiöse Gedanke, den R. Jech. so meisterhaft jener Erzählung entnahm, so daß er wohl auch auf seine Richter einen tiefen Eindruck hervorbrachte.[1]) Die hierdurch entstandene Harmonie der Geister suchte Donin durch einen recht argen Mißaccord zu stören. Wiederum brachte er Beweise für „**abusiones erroneae**" oder „**contra jus etc.**" und zwar zuerst das Schauerlichste. Es sei den Juden (§ 11) erlaubt, das Blut des נר (nach seiner Uebersetzung, der Christen) zu vergießen.[2]) (§ 12.) Diese Nichtachtung anderer Menschenleben zeige sich auch in dem geringen Schutze, den der Andersgläubige nach talmud. Rechte genieße.[3]) Ferner (§§ 13, 14) schließe der Talmud Nichtjuden vom Studium und der

---

[1]) Wahrscheinlich ist dieser Punkt auch nicht unter den verurtheilten Stellen, denn Carmoly erwähnt andere »intricabiles fabulae.« Vid. unt.

[2]) טוב שבגוים הרוג (Soferim K. 15 und Mechilta בשלח 21 a). הגוים ורעים בהמה דקה Synhedr. 17 a., Abod. Sar. 26 a. Cfr. ס״מ״ג Verbote § 48, daß dies nur auf Kanaaniter sich bezieht.

[3]) Kethubot 15 a. Synhedr. 57 a.

Sabbatfeier bei Todesstrafe aus,[1]) und beachte die durch das mosaische Gesetz gegebenen Vorschriften bei ihren Processen nicht.[2]) Dieselbe Nichtachtung der biblischen Gesetze (§§ 15, 16) zeige sich in der Erlaubniß, die Vermögensrechte der Nichtisraeliten zu verletzen,[3]) sowie in ihrer ungünstigeren Behandlung vor Gericht.[4]) Aber auch mit ausdrücklichen Worten lehre der Talmud (§ 17) Haß und Verachtung gegen die anderen Völker, da er sie als „Reptilienfresser" bezeichne, deren Berührung jeden Wein untrinkbar mache.[5]) Deshalb (§ 18) erlaube er auch die Verspottung nichtjüdischen Gottesdienstes.[6]) Dieser Haß gehe sogar so weit, (§§ 19, 20) den Charakter der Nichtjuden zu verunglimpfen, sie jeder Art der Unkeuschheit zu zeihen,[7]) und sie sogar der Mordlust zu bezichtigen.[8]) Diesem Menschenhasse entstammen denn auch (§ 21) eine große Anzahl inhumaner Verordnungen.[9])

Dieser Fluth von Anklagen tritt R. Jechiel muthig entgegen, und bringt Donin sofort zu dem beschämenden Zugeständniß, daß er die Stelle, in welcher der Satz סוב שבנוים im Talmud vorkomme, nicht kenne. Dort sei ausdrücklich nur vom Kriege die Rede, und selbst in diesem Falle sei der Jude verpflichtet, zuerst zum Frieden aufzufordern, sogar auch die Kanaaniter, auf welche sich alle von Donin vorgebrachten Ausnahmegesetze bezögen. Eine Schädigung der Völker aber, unter denen die Israeliten wohnten, werde streng geahndet, und selbst bei jenen 7 kanaanitischen Völkerschaften sei nur die gesetzliche Strafe

---

[1]) גוי העוסק ib. 59a. גוי ששבת ib. 58b.
[2]) גוי נהרג ib. 57b.
[3]) עמר והיזיר מטונם Baba Kama 78a.
[4]) שור של נכרי ib. 37b.
[5]) ראכלו שקצים Abod. Sar. 31a. u. a. a. O. מגע גוי ib. 57a.
[6]) כל ליצנותא Synhedr. 63b., Megill. 25b.
[7]) אין מעמידין בהמה וגו' Abod. Sar. 22a.
[8]) ib.
[9]) ולא תניק — ולא תילד ib. אסור ליתן להם וג' ib. 20a. ועל אבידה שאסור Synhedr. 76b.

ausgeſchloſſen, denn ein unredliches Handeln gegen ſie ſei verpönt und werde mit Geißelſtrafe belegt.[1]) Die Juden ſeien aber ſicherlich viel gewiſſenhafter, als irgend eine Nation in der Beobachtung des "לא תרצח", welches ohne Hinzufügung, alſo jeden Menſchen bezeichnend, von Gott ausgeſprochen worden iſt.[2]) Was die gehäſſigen Vorſchriften betreffe, ſo erweiſe ja die Praxis der ſonſt bis in den Tod geſetzestreuen Juden, daß dieſelben nicht auf die Chriſten Bezug nehmen, ſondern ebenfalls nur auf die götzendieneriſchen Kanaaniter. Den ſcheinbar inhumanen ſtellt R. Jechiel ſodann die humanen Verordnungen entgegen, nach welchen Krankenpflege, Leichenbeſtattung, die Erlaubniß zum Einſammeln der den Armen geſetzlich zuerkannten Erntereſte, ſowie die Zuvorkommenheit im Gruße auch auf Andersgläubige ausgedehnt werden müſſen.[3]) Auch die Beſchuldigung der Unzucht gelte nur von Egyptern und Kanaanitern, was aus der bibliſchen Vorſchrift: Nach den Thaten des Landes Egypten und den Thaten des Landes Kanaan ſollt ihr nicht handeln, hervorgehe.[4]) Die Verſpottung des Cultus endlich beziehe ſich nur auf die in der Bibel genannten heidniſchen Religionen. Jede andere Verſpottung oder Läſterung werde dagegen als eine große Sünde betrachtet. Wie ſchwer alſo müſſe Nikolaus' Strafe ſich geſtalten, der ganz Iſrael zu Mördern habe ſtempeln wollen.

---

[1]) Disp. Jech. auch bei Kanaanitern:

ס״מ״ג הל׳ גניבה וגוילה 152.

אחד הגוזה והגוזן עם ישראל או עם הגוי עובד ע״ז אם מדדאו שקל בחסר עובד בלא תעשה וחייב להחזיר. וכן אסור להטעות את הגוים בחשבן אלא ידקדק עמו שכ׳ וחשב וג׳ וי״א״ע״ם שהוא כבוש תחת ידיך קי״ו לגוי שאינו כבוש וג׳.

דאסור לבא בעקפין שכ׳ וחשב עם קונהו ואפילו כשאינו תקפה עליהם —

Beides erweitert nach Bab. Kam. 113a b.

[2]) Faſt wörtlich genau hat dieſen Punkt Nizachon vetus ed. Wagenſeil 258.

[3]) Gittin 59b., 61a. ff., Schebiit 38b., Kiddusch. 33a.

[4]) Levit. 18, 3.

Von Neuem sucht der Apostat zu beweisen,[1]) daß der Vorwurf der Unkeuschheit auch von den Christen gelte, da der Keim der Gier, welchen die Schlange der Eva eingeflößt, nach dem Talmud auch in Israel nur durch das Empfangen des Gesetzes am Sinai erstickt worden ist. Jechiel hält trotzdem seine frühere Erklärung aufrecht, umsomehr, als die Christen selbst behaupten, das Gesetz erhalten zu haben, und Jesus erklärt habe, er sei nicht gekommen, dasselbe aufzulösen. Folglich müsse ja auch bei ihnen der sündige Trieb unterdrückt sein. Den letzten in unserem unvollständigen Ms. (§ 22) enthaltenen Anklagepunkt bilden die im Achtzehngebete enthaltene Verwünschungsformel, welche nach Nicolaus' Deutung gegen die Apostaten (משומרים), die Geistlichkeit (מינים), den König und das gesammte Volk (מלכות זדון) gerichtet sei, sowie daß Geistliche und Abtrünnige nach talmudischer Lehre nie endenden Höllenqualen unterworfen wären.[2]) Jech. erwidert, das Gebet gegen die Apostaten enthalte den Wunsch, daß sie in ihrer Bosheit beharrten, um nicht durch Reue sich Strafloſigkeit zu erringen. "מין„ dagegen bedeute nicht Geistliche oder Jünger Christi, wie Donin es erkläre, sondern Leute, die wie Nicolaus selbst, nur an das geschriebene Gesetz glauben. Auf den Einwand, daß Raschi[3]) die Erklärung „Jünger Christi" gebe, bestreitet Jech. die Alleingültigkeit der Erklärungen dieses Meisters, da ja im Gegentheile R. Tam, R. Jizchak, sowie viele Andere oft seine Deutungen bekämpft hätten. Uebrigens passe מין ganz gut auf die unmittelbaren Nachfolger Christi,[4]) die, von Geburt

---

[1]) תבשה לנו בהמתם של ישראל (Aboda Sara 22b. u. a. a. O.) ist wohl noch unter § 20 zu rubriciren.

[2]) אבל המינין והמסורות והאפיקורסין Rosch Haschana 17a.

[3]) Selbst in der uncensirten ed. Amsterdam l. c. findet sich das nicht.

[4]) Dies war wohl der Grund, weshalb auch die Commentarien des Talmud mitverbrannt wurden. Hillel von Verona: הסרים ונפסידושים, Schibbule Haleket (Schorr im Zion) ספרי התלמוד והלכות, Innocenz' IV. Brief: tum prædictum — librum, quam alios quosdam cum omnibus glossis etc.

Juden, das Gesetz, auf welches sie verpflichtet waren, von sich abgeworfen haben. Darin liege ja eben der Unterschied zwischen einem geborenen Christen und einem Apostaten. Deshalb sei auch die Solidarität der Ersteren nie so groß, als der Letzteren. Die weltlichen Herren ergriffen diese Gelegenheit, um den Rabbi zu fragen, wodurch sie nach seiner Meinung auch als Christen der ewigen Seligkeit theilhaftig werden könnten. Schon dadurch, daß sie die 7 noachidischen Gebote erfüllten, wird ihnen zur Antwort; dagegen sei dieser Apostat, der die 613 Gebote zu erfüllen einst gelobt habe, unrettbar der Hölle verfallen. In der Erwiderung auf den Vorwurf, mit מלכה ורץ König und Volk zu fluchen, wobei Jech. die Bezeichnung ר nur dem gegeben wissen will, welcher Gott kennt, ihn aber doch verachtet, bricht unser Bericht ab. Da aber weder von Innocenz IV., noch von den späteren Berichten ein daraus hergeleiteter Vorwurf gegen den Talmud urgirt wird, hat die weitere Erklärung des Rabbinen wohl die Commission zufriedengestellt. Könnten wir nun annehmen, daß Carmoly[1]) seine Angaben dem „**Extractiones de Talmut**“ oder dem Eccardus entnommen hat, so ließen sich daraus die 25 Anklageartikel vervollständigen. Die letzten 3 Angriffe würden unter die Rubrik der „**blasphemiae in deum**“ oder „**stultitiae inauditae**“ gehören, da sie angeben (§ 23), daß nach dem Talmud Gott sich dreimal allnächtlich wegen der Tempelzerstörung und der Exilirung der Juden verwünsche, (§§ 24, 25) daß er alltäglich Talmud lehre und endlich beständig mit dem Leviathan spiele, welche Angaben Jech. als Allegorieen dargestellt habe.“

Nach dieser Disputation, in welcher augenscheinlich so manche Punkte der Anklage als richtig dargethan worden, hätte die Subcommission sofort an das Collegium Bericht erstatten müssen. Doch trat auffallenderweise nun ein längerer Stillstand ein.

---

[1]) Revue orientale III. 453 ff. Cfr. oben S. 146, Anmerk. 3.

Denn, wenn die etwas unbestimmt gefaßte Angabe bei Quetif und Eccard[1]) sagen wollte, daß der Talmud schon 1240 verbrannt worden sei, so stände dem entgegen, daß die genaueren jüd. Berichte[2]) als den Tag der Verbrennung den Freitag der Perikope חקת angeben, welcher in diesem Jahre 4 Tage vor der Disputation fiel, sowie, daß nach dem Briefe des Kardinallegaten die Verurtheilung unter Zuziehung von Lehrern der Universität erst nach der Disputation erfolgt ist. Dazu kommt, daß Thomas von Cantimpré,[3]) ebenfalls ein Zeitgenosse, berichtet: „der König Ludwig IX. habe etwa 1239 auf Antrieb des Dominikaners Heinrich v. Cöln (**Henricus Teuto Senior** aus Marburg) unter Androhung der Todesstrafe den Talmud confisciren und nach Paris bringen lassen. Die Juden hätten sich nun bittend an den Erzbischof gewendet, welcher des Königs erster Rath gewesen, und ihm eine ungeheure Summe für die Erhaltung ihrer Bücher angeboten. Durch diesen Rath bewogen, habe der König in die Rückgabe der Bücher gewilligt. Schon hätten deswegen die Juden einen jährlichen Feiertag angeordnet, da sei plötzlich gerade ein Jahr nach dem Tage, an welchem die Bücher zurückgegeben worden sind, und an demselben Orte,[4]) d. h. in Vincennes, dieser Erzbischof von einer choleraartigen Krankheit weggerafft worden. Nun trat wiederum Heinrich von Köln mit seinen Aufreizungen gegen die Juden hervor, und nachdem die Bücher abermals eingesammelt waren, wurden sie in ungeheurer Zahl verbrannt." In den Hauptstücken sieht dieser Bericht ganz historisch aus, wenn

---

[1]) Script. ord. praed. I, 148 im Leben des Henricus Teuto Senior, daß dieser beim Könige »sic efflagitatu suo egit ut... flammis exuri jusserit. Quod actum 1240 et una quidem die ad quatuordecim etc.

[2]) שלשלת הקבלה ed. Ven. 57 b. ס' הרורות — רנ"א, welch' sämmtlich aus dem שבולי הלקט des Zeitgenossen Zidkijah (Cfr. Zion I, 99) geschöpft.

[3]) Der 1237 bis etwa 1240 in Paris lebte (Qu. u. Ecc. I, 250). Apum l. I. c. 3 S. 16 ff.

[4]) »Revoluto anno, die certo et ipso loco.«

auch Nebenſächliches als der Mönchsphantaſie des Berichterſtatters entſprungen erſcheint. Der genannte Erzbiſchof kann, wie Bulaeus [1]) mit Recht annimmt, kein Anderer als Walther Cornutus, der Erzbiſchof von Sens, der damalige Reichsprimas, geweſen ſein. Daß dieſer Prälat den Aufſchub der Exekution gegen den Talmud vermittelt habe, bleibt ſogar dann eine ſichere Angabe, wenn wir mit den **Act. Sanct.** eine geſchehene Beſtechung unglaublich finden, da es ja allgemeine Regel war, jede den Juden erwieſene Freundlichkeit als eine Folge der Beſtechung zu erklären. Für uns ſteht es alſo feſt, daß Walther, beſtochen oder nicht, zu Gunſten der Juden gewirkt hat. Selbſt mit der gemeldeten Rückgabe der Bücher kann es inſoweit ſeine Richtigkeit haben, als, ebenfalls durch Verwendung deſſelben, alle andern Bücher, mit Ausnahme des Talmud und ſeiner Gloſſatoren, ihren Eigenthümern wiederzugeſtellt wurden. Nach den **Act. Sanct.**[2]) ſtarb dieſer Kirchenfürſt am 21. April 1241, ſodaß, da ein Wiedereinſammeln der Bücher wohl nicht nöthig war, der Einfluß des deutſchen Dominikaners allerdings bis zum Freitag der Perikope חקת dieſes Jahres die Verbrennung hätte herbeiführen können. Doch waren die Perikopen חקת und בלק in dieſem Jahre vereint, ſodaß von dem Freitag der einen Perikope füglich nicht gut die Rede ſein kann. Da nun der Bericht der **Annal. Erford,**[3]) der, wie **Graetz**[4]) ſcharfſinnig nachgewieſen hat, nur dieſe Verbrennung des Talmnd im Auge haben kann, das Jahr 1242 nennt, ſo muß der 6. Juni (eben Freitag פ' חקת) d. J. als das genaue Datum der erſten Talmudverbrennung angenommen werden. Denn ſchon das Datum des Briefes Innocenz' IV.[5]) zeigt, daß

---

[1]) Hist. universitatis Paris. III, 177 in Act. Sanct. l. s. l. 359.

[2]) l, c. 360. XI Kalend. Maias 1241.

[3]) Pertz Monument. German. 16, 34.

[4]) Geſch. d. Jud. VII, Not. 5, S. 463.

[5]) Worin es heißt: »Quibus tu — impendisti super hoc auxilium et favorem«; ferner: »prout pie incepisti.« Durch dieſes Datum allein

ſie vor dem 9. oder 11. Mai 1244 ſtattgefunden habe, und bei genauerem Zuſehen ergeben die dieſem Schreiben vorangehenden Verhandlungen mit den Juden und der Schriftwechſel mit dem Legaten, in welchem dieſer von einer ſchon früher erfolgten Verbrennung ſpricht,[1]) daß dieſelbe noch vor die Inthroniſation des Papſtes, den 24. Juni 1243[2]) zu ſetzen ſei. Ferner kann auch der Ausdruck bei Ou. und Ece. „**flammis exuri jusserit. Quod actum** 1240“ dahin gedeutet werden, daß nur der Befehl zur Verbrennung im gedachten Jahre ertheilt worden, während die Ausführung nach der von ihm nicht zugeſtandenen Verzögerung erfolgte. Der 6. Juni 1242 war zugleich der 6. **Tammus**, wodurch für dieſes Datum auch die Monatsangabe in dem Klageliede des R. Meïr von Rothenburg als zutreffend gefunden wird,[3]) während 1243, einer Jahresangabe, die wir nur bei einem ungemein flüchtigen, neueren, franzöſiſchen Hiſtoriker[4]) antreffen, der Freitag פ' חקה auf den 27. **Siwan** traf.[5]) Die Angabe der **Ann. Erford.** wird auch dadurch noch mehr beglaubigt, daß ſie in Uebereinſtimmung mit den früher genannten, Detail bietenden,

---

alſo zeigt ſich die Jahresangabe ה"ר der jüd. Quellen als ein Corruptel. Man müßte denn annehmen, daß durch die zweite 1244 ſtattgehabte Confiscation dieſe Verwirrung in der Zahlangabe bewirkt worden.

[1]) Omnes praedicti libri, qui tunc haberi potnerunt, incendio fuerunt tunc cremati. Ciaconius, Vita etc. Pontificum II 117: In Galliam post concil. Lugdunense missus (Odo) anno 1246 mense Augusti sed. Apost. Legatus crucis praedicandae causa“ widerſpricht dem nicht, daß Odo ſchon früher Legat, ſondern giebt an, daß er damals mit der Kreuzespredigt beauftragt worden.

[2]) Baronius ad h. a.

[3]) „והקשר הרביעי: שאלי שרופה“.

[4]) Dubarle hist. de Université I, 88: »C'est ainsi, qu'en 1240 elle (l'université) avait été appelée à donner son avis sur les livres des Juifs et en particulier sur le thalmud, qu' Innocent IV (der damals noch nicht Papſt!) qualifiait de sacrilége et qu'il fit brûler en 1243.

[5]) Was Baronius ad a. 1244 mit: ac Judaeos tumultuantes D. Ludovicus compressit ſagen will, wiſſen wir nicht.

jüd. Quellen 24 Wagen mit Büchern verbrannt werden läßt, indeß Qu. und Ecc., wie die Act. Sanct. wohl auf Grund eines Schreibfehlers bei Eccardus nur 14 Wagen angeben.[1])

Die Zwischenzeit zwischen dem 25. Juni 1240 und dem 6. Juni 1242 hatten die Juden, wie aus einem interessanten Responsum des R. Meïr von Rothenburg[2]) hervorgeht, benützt, um so viel Bücher, als nur irgend möglich, aus dem Gewahrsam zu entwenden, sodaß es trotz der Verbrennung noch ermöglicht wurde, die Talmudstudien nothdürftig fortzusetzen. Als aber der in dieser Angelegenheit von Anbeginn betheiligt gewesene Kanzler Odo von Innocenz IV. sofort nach seinem Regierungsantritte zum Bischof von Tusculum geweiht und zum Legaten in Frankreich ernannt worden war, ließ er auch sogleich wieder nach den etwa noch übrigen Talmudexemplaren suchen.[3]) In dieser neuen Noth wandten sich die franz. Rabbinen an den Papst und das Cardinalcollegium nach Rom,[4]) mit dem Gesuche, das Einschreiten gegen den Talmud zu verbieten, da sie ohne denselben die Bibel nicht zu erklären vermöchten und so verhindert würden, die religiösen Gebote nach Vorschrift auszuüben. Darauf hin erließ der Papst einen Befehl an Odo, nochmals die

---

[1]) 24 carratas = שבולי הלקט „ככ"ד קרנות" Qu. u. Ecc. u. Act. Sanct. ad quatuordecim quadrigatas.

[2]) ש"ו"ת ed. Cremona 1557 Nr. 196: Eljakim stellt die Frage: „ראובן שהכיר ספריו ביד שמעון שגזלם מן הגוים ביום הגזירה ודוע לכל שגנבום וגזלום ביום גזירה". Selbst wenn dieses Wegstehlen der Bücher erst in der Zeit von 1243/44—48 (was wegen der geringen noch vorhandenen Anzahl sehr unwahrscheinlich ist) vorgekommen wäre, so hat doch Graetz VII., 184 das Geburtsjahr R. Meir's mit „um 1230" etwas zu spät angesetzt.

[3]) Wir folgen von nun an fast ausschließlich den kurzen, aber gut beglaubigten Angaben der Act. Sanct. l. l. 361, die Graetz VII, 127 ff. nicht berücksichtigt zu haben scheint. Odo's Brief: Qui tantum vero volumina vilissima mihi exhibuerunt.

[4]) ibid.: magistros Judaeorum regni Franciae nuper fidelitatem Sanctitati vestrae — suggessisse dicentes, quod sine illis libris — bibliam et alia instituta suae legis secundum fidem ipsorum intelligere nequiunt.

Bücher zu prüfen, und diejenigen, welche ohne Beschimpfung des Christenthumes geduldet werden könnten, den Rabbinen zurückzugeben.[1]) Diese Verhandlungen hatten alle noch in der zweiten Hälfte des Jahres 1243 stattgefunden. Denn erst nachdem der Legat eine ausführliche Darlegung des bisher in dieser Sache Geschehenen (von uns öfter als Odo's Briefe citirt) dem Papste übersandt hatte, worin er eine Duldung der Bücher als eine Schändung des päpstlichen Stuhles bezeichnet, da bei wenigem Guten so viel Arges in ihnen sich fände, und die er mit der Anzeige schließt, daß dem Befehle des Papstes gemäß, eine nochmalige Prüfung veranstaltet werden solle,[2]) erließ Innocenz noch von Rom aus unter dem 9. Mai 1244[3]) einen fulminanten Brief an Ludwig IX. mit der Aufforderung, das Begonnene durchzuführen und in seinem ganzen Reiche den Talmud nebst Commentaren, wo sie sich fänden, verbrennen zu lassen.

Da aber theils das Concil von Lyon (1245), theils das Predigen des neuen Kreuzzuges, sowie die Zurüstungen zu demselben die Aufmerksamkeit und Thätigkeit Odo's und der meisten Wortführer in Anspruch nahmen, erfolgte erst am 15. Mai 1248 die definitive Verurtheilung des Talmud in Gegenwart (wohl) derselben Rabbinen, „wegen unzähliger Irrthümer, schlechter Ver-

---

[1]) ibid.: Sanctitati vestrae placuit, ut — eisdem tolerarem in his, in quibus secundum deum sine fidei Christianae injuria viderem tolerandos et magistris restituerem Judaeorum. Ebenso Act. Sanct. l. c, Ducange Glossar. s. v. Talmud: Innocenc. IV — Odoni — Talmudis caeterorumque librorum Judaeorum examinandorum munus injunxit, ut eos solos, qui nihil Christianae religioni contrariam complecterentur, Judaeos uti permitteret.

[2]) Hier mußten wir von Graetz (VII 128) abweichen, da dort übersehen ist, daß diese Verhandlungen vor dem Briefe Innocenz' an Ludwig, also vor der Ankunft des Papstes in Frankr. (December h. a.) stattgefunden haben.

[3]) VII id. Maias anno primo haben die Meisten: Brequigny table chronolog. VI, 60. Spondanus II. Bullarium Romanum (Lugd. 1692). Dagegen Mansi V, 23 u. Labbei X, 1592: V id. Mai = 11. Mai, Raynald. VIII id. M. (8. Mai). Alle aber datiren vom Lateran.

ordnungen, Blasphemien und Nichtsnutzigkeiten",[1]) ſodaß er auch nach der mildernden Anweiſung Innocenz' „**sine fidei christianae injuria**" nicht geduldet werden könnte. Außer Odo ſind hierbei von den ſchon früher Betheiligten noch unterſchrieben Wilhelm von Auvergne, der Biſchof von Paris und der Dominikaner Heinrich, der Deutſche. Wilhelm de Blavello war Caplan des Papſtes geworden. So mag denn außer dem Erzbiſchof v. Sens auch der Biſchof v. Senlis unterdeß verſtorben ſein. Von Donin wird Nichts erwähnt; er hatte ſeine Schuldigkeit gethan und konnte gehen. Denn wie wir früher auszuführen verſuchten, ſcheint er 1254 (beim Concil von Avignon) noch gelebt zu haben. Nach einem ſpäteren jüd.[2]) Schriftſteller ſoll er dann eines nicht natürlichen Todes geſtorben ſein. Auch der bedeutendſte Mann ſeiner Zeit hat als F. Albertus Theutonicus die Verdammung des Werkes unterzeichnet, das Männer, die er in ſeinen Schriften anerkennend nennt, als das höchſte Gut ihres Volkes betrachteten. — Daß außer jenen erſten 14 (oder 24) Wagen voller Bücher noch „**sex in alia vice**" verbrannt worden ſeien, beziehen, wie wir vermeinen, mit Recht die **Act. Sanct.** auf die Zeit nach dieſer definitiven Verurtheilung. Da nun Odo als päpſtlicher Legat mit dem Könige am 12. Juni 1248 nach Paläſtina ging, muß dieſe zweite Verbrennung in den letzten Tagen des Mai dieſes Jahres ſtattgefunden haben.[3])

Trotz dieſer heftigen Verfolgungen konnte das Talmudſtudium in Frankreich nicht mit einem Male vernichtet werden. Noch immer ſammelten bedeutende Lehrer, voran R. Jechiel, auch ohne Bücher zahlreiche, lernbegierige Jünger um ſich. Da

---

[1]) »errores innumerabiles, abusiones, blasphemias et nepharia.«

[2]) Jacob von Venedig bei Kobak גנזי נסתרות 29 ff.: וישלח אלהינו אחד מן הרבים אשר לו — ויבא עליו יום אידו — הכה ומת אין לו רמים.“

[3]) Die jüd. Quellen können dieſe Verbrennung nicht meinen, da auch in dieſem Jahre חקה und בלק vereinigt waren.

nun auch das Krongebiet jener Zeit selbst in Nordfrankreich nicht allzu bedeutend war, da es außer Isle de France nur noch die Normandie, Artois und Auvergne[1]) umfaßte, und die Barone noch selbstständig neben dem Könige standen, war es wohl nicht allzuschwer, aus dem Lande derselben oder aus der Provence die verbrannten Werke theilweise zu ersetzen. Doch was ein Schlag nicht bewirken konnte, das erreichte die systhematische Bedrückung. 1254 erneuerte Ludwig IX. das Verbot des Besitzes der talmudischen Schriften, erhob es zum Reichsgesetze und setzte die Strafe der Verbannung für Zuwiderhandelnde fest.[2]) Diese Verordnungen und die, vielleicht hierdurch veranlaßte Auswanderung R. Jechiel's (etwa 1260), der in Acre[3]) starb, und anderer Lehrer, sowie die theilweisen Verjagungen der Juden überhaupt, ließen das jüd. Studium in Frankreich fast völlig erlöschen. Daß und wie sehr jedoch schon durch die ersten Confiscationen das Studium gehemmt wurde, zeigt ein Brief des R. Samuel ben Salomo,[4]) eines der 4 Vertheidiger, an seinen Jünger R. Meïer von Rothenburg in einer strittigen Frage in Ehesachen, wobei es sich um einen jungen Mann aus Rothenburg handelt. Wie aber die in Permanenz erklärte Verfolgung wirkte, lehrt uns Isaak ben Joseph, der Schwiegersohn R. Jechiel's, in der Einleitung zu seinem Auszuge des ס"מ"ג, dem sogenannten ס"מ"ק. „Die Unwissenheit nehme täglich zu, sodaß die Befürchtung nahe liege, daß selbst die Rabbinen die Erklärung des Ge-

---

[1]) Näheres cfr. Rühs Mittelalter II, 151.

[2]) Ordonnances d. rois I, 75.

[3]) Carmoly itineraires Note II, 189.

[4]) Auch v. Zunz Synag.-Poesie 30 citirt: „אול רוחי וחש כחי ואור עיני אין אתי מחמת המציק (Donin) אשר גברה ידו עלינו ומחמד עינינו לקח ואין בידינו ספר להשכיל ולהבין." Eben diese Entschuldigung, und der Umstand, daß weniger eine Anfrage, als eine Benachrichtigung den Inhalt des Schreibens bildet, haben uns bewogen, in dem Schreiber R. Samuel Morel zu suchen.

ſetzes nicht mehr kennen würden. Daher möge ſich Jeder wenigſtens durch ſein Buch unterrichten und jede Gemeinde es zum Gebrauche ihrer Mitglieder abſchreiben laſſen.[1]) Seine Befürchtungen bewahrheiteten ſich nur allzuſehr. Im vierzehnten Jahrhunderte beſaß Frankreich — natürlich iſt die Provence, die erſt 1481 an das Königshaus kam, nicht mitgerechnet — früher die Hauptſtätte des Talmudſtudiums, kaum 6 Meiſter deſſelben.[2]) Denn noch 1315 war die Verdammung dieſer Bücher von Ludwig X. Hutin als noch zu Recht beſtehend anerkannt worden.[3]) Ja, in dem ſeit 1251 königlichen Toulouſe wurden am 28. November 1319 auf Requiſition des Inquiſitors Bernardus Guidonis zwei Wagen voller Talmudexemplare verbrannt,[4]) und die unter dem 7. December 1309[5]) angegebene Verbrennung in Paris ſcheint in eben daſſelbe Jahr geſetzt werden zu müſſen. Erſt im März 1360 erfolgte eine Ordonance des Königs Johann, welche eine verhüllte Erlaubniß zum Beſitzen des Talmud gab.[6]) Unterdeß aber hatte ſich das Studium nach wohnlicheren Gegenden gewandt. Spanien und Deutſchland wurden die Erben Frankreichs, in welchem talmudiſche Gelehrſamkeit nie wieder zur Blüthe gelangte.

Die Päpſte ſetzten mit noch zäherer Ausdauer, aber mit faſt gar keinem Erfolge den Kampf gegen den Talmud fort. Clemens IV. (1265—71), Honorius IV. (1285—87), Johann XXII.

---

[1]) ed. Cremona 1, ff. Es wurde an die Gemeinden von „אשכנז" mit dieſem Schreiben geſendet. Wir hoffen nicht zu irren, wenn wir darunter Nordfrankreich (zugleich mit dem Nordweſtl. Deutſchland) verſtehen, da ed. Wiener 46 hat: „ככל גלילות אשכנז וגלילות אליטניא שכם ידוד" (S. W. Deutſchland), ופרובינצה (Provence, S. Frankr.)

[2]) Zunz, zur Geſch. 190.

[3]) Ordonnances etc. I, 596, Nr. 9: Les livres de leur loy — leur seront rendus, exceptés les Talameus condamnés.

[4]) Liber sententiarum inquisitionis Tholosanae ed. Limborch f. 136.

[5]) Recueil d. hist. d. France XXI. 813. Anonymus S. Martialis.

[6]) Bei Depping hist. d. Juifs 178, Nr. XIII: On ne pourra leur prendre leurs livres.

(1316—34), Julius III. (1550—55), Paul IV. (1555—60) haben in alle Weltgegenden hin Bullen, die immer wieder die Anklagen Nicolaus Donin's, ja oft seine Worte wiederholten, gegen den Talmud erfolglos geschleudert, bis endlich auf Grundlage des Beschlusses des Tridentiner Concils [1]) ein Compromiß zu Stande kam, vermöge dessen das, was in Aragonien schon 1264 befohlen worden, die Ausmerzung der Blasphemien, für die ganze Christenheit gelten sollte.

Ein französischer Socialist über die Bedeutung des Messianismus.

Man hat die Deutschen das Volk der Metaphysiker genannt und glaubte oft damit einen Vorwurf ausgesprochen zu haben. Denn in der That hat der Franzose eine gewisse Berechtigung, seinem Volke eine größere initiatorische Kraft und Energie zuzuschreiben, die sich namentlich in den Hauptphasen der modernen Geschichte in glänzender Weise geäußert hat. Wir sind jetzt beinahe gewöhnt, jede bedeutende Anregung zu großen socialen und politischen Reformen von Frankreich her zu erwarten, und man hat sich in Deutschland darauf beschränkt, die auf diesen Gebieten in Frankreich producirten Ideen zu vertiefen und mit größerer Gründlichkeit nach allen Seiten hin zu entfalten. Ob es nicht aber auch andererseits dem metaphysischen Charakter unseres Volkes zuzuschreiben ist, daß die großen Bewegungen auf philosophischem und religiösem Gebiete, welche nicht minder einflußreich auf die Gestaltung unserer Zeit gewirkt haben, und noch immer wirken, von Deutschland ihren Ausgang nahmen, ist eine andere Frage, die nicht gut wird verneint werden können. Was nun die Betheiligung Frankreichs an diesen Lebensfragen der

---

[1]) Labbei XIV 954: De libris prohibitis regula XI: Libri, quorum principale argumentum bonum est, in quibus tamen obiter aliqua inserta sunt — a catholicis theologis — expurgati concedi possint.

Neuzeit betrifft, so darf man wohl behaupten, daß die Ergebnisse deutscher Forschung auf religiösem Gebiete, welche in den Untersuchungen über die Entstehung des Christenthums ihren Gipfelpunkt haben, dort mit größerer Lebhaftigkeit und allseitigerem Interesse aufgenommen wurden, als es mit den Resultaten der deutschen Philosophie der Fall ist. Während es oft den Anschein gewinnt, als ob sein Selbstgefühl den Franzosen daran verhindere, über seinen Nationalphilosophen Descartes hinauszugehen, und in maßgebenden Kreisen der Mysticismus Victor Cousin's noch immer nicht überwunden ist, sehen wir die wissenschaftliche Ansicht über die Entstehung und die Geschichte des Christenthums sich immer mehr Bahn brechen und neue Anhänger gewinnen.

Es ist in diesen Blättern jüngst mit Recht darauf hingedeutet worden, daß die enthusiastische Aufnahme, welche das Leben Jesu von Renan in Frankreich gefunden hat, nur ein Symptom dieser Bewegung ist, welche immer größere Dimensionen anzunehmen scheint. Renan selbst freilich hat sich veranlaßt gesehen, die Erklärung abzugeben, er habe mit seinem Buche durchaus keine revolutionäre Agitation beabsichtigt; es wird ihm jedoch nicht gelingen, und liegt wohl auch nicht in seinem Sinne, die Geister zu bannen, die er und seine Gesinnungsgenossen in Frankreich heraufbeschworen haben. Wir halten's hier lieber mit Strauß, der ähnlichen Ausflüchten deutscher Theologen und Kritiker die Erklärung entgegenhält: Ja, wer über Ninive und die egyptischen Pharaonen schreibt, der mag dabei ein rein historisches Interesse haben; das Christenthum dagegen ist eine so lebendige Macht, und die Frage, wie es bei seiner Entstehung zugegangen, schließt so eingehende Consequenzen für die unmittelbare Gegenwart in sich, daß der Forscher ein Stumpfsinniger sein müßte, um bei der Entscheidung jener Frage eben nur historisch interessirt zu sein. Der Muth und die rücksichtslose Consequenz in der Geltendmachung der auf wissenschaftlichem Wege gewonnenen Resultate, von dem deutschen Kritiker als Forderung aufgestellt, bilden die Vorzüge eines von Herrn François Huet unter dem Titel „die religiöse Revolution im neunzehnten Jahrhundert" erschienenen Werkes, das Herr M. Heß, Verf. von Rom und Jerusalem, der deutschen Leserwelt in einer vorzüglichen Uebersetzung zugänglicher gemacht hat.

Wir begegnen in Huet einem Manne, der, von den Bestrebungen des Neukatholicismus ausgehend, allmälig, und nach eigenem Eingeständnisse nicht ohne von der deutschen Kritik beeinflußt worden zu sein, zum völligen Bruche mit der römischen Kirche kommt und so einen freien und vorurtheilslosen Standpunkt in der religiösen Bewegung unserer Zeit gewinnt. Eine nicht gewöhnliche und energievolle Denkfähigkeit, welche durch einen tüchtig ausgebildeten historischen Sinn in hohem Grade unterstützt wird, läßt ihn nicht zu jenem wohlfeilen Spotte greifen, mit dem gewöhnlich unreife und oberflächliche Köpfe einen kaum überwundenen Standpunkt zu überhäufen pflegen. Mit tiefem Ernste und dem innigsten Interesse an der Entwickelung der modernen Gesellschaft geht Huet an seine Aufgabe, die, wie der geistreiche Uebersetzer in seiner trefflichen Einleitung sich ausdrückt, darin besteht, den Abschluß der achtzehnhundertjährigen Bilanz des liquidirenden Christenthums zu geben. Was seine Auffassung des Christenthums und dessen Urgeschichte vor anderen ähnlichen Arbeiten auszeichnet, ist das Bestreben, Alles beim rechten Namen zu nennen, um nicht, was man auf der einen Seite der Geschichte wiedergewinnt, ihr auf der anderen Seite zu entziehen. Wir müssen dies um so höher anschlagen, als es selbst den bedeutendsten und genialsten deutschen Kritikern nicht gelungen ist, sich vollständig aller Vorurtheile zu entledigen und den Ursprung des Christenthums wie die Geschichte seines Stifters von rein menschlichen Gesichtspunkten aus zu beurtheilen. Wenn die Einen es über sich brachten, die Gottheit Jesu aufzugeben, so konnten sie nicht umhin, ihm dafür eine Sündenlosigkeit einzuräumen, welche ihn der Menschheit wiederum völlig entzog; und die Andern, die wie Strauß diese Halbheit mit großer Schärfe aufdeckten und bekämpften, verwarfen zwar dieses Vorrecht Jesu als etwas Dogmatisches, haben aber diese Auffassung selbst noch nicht ganz überwunden. Hätte sich sonst Strauß nicht davor gehütet, Facta nur deßhalb für unhistorisch und mythisch zu erklären, weil sie geeignet sind, auf Jesus einen Schatten zu werfen? Bei aller Hochachtung vor dem Charakter des christlichen Religionsstifters darf man doch z. B. den Seelenkampf in Gethsemane nicht deßhalb für erdichtet halten, weil er zu dem Bilde nicht paßt, das man sich im Voraus von Jesu unbesiegbarer

Seelenstärke entworfen hat. Heißt das nicht, die ihm vorher bestrittene Sündenlosigkeit de facto wieder zuerkennen, wenn Züge von so offenbarer psychologischer Wahrheit verworfen werden aus Furcht, der Hoheit Jesu damit zu nahe zu treten? Wir könnten dies ebenso noch von vielen anderen Punkten behaupten, deren Besprechung uns jedoch hier zu weit führen würde. In dieser Beziehung kennt Huet keine Schranke, es sei denn die, welche ihm die Geschichte selbst anzuerkennen gebietet. Er steht nicht an, Jesu eine gewisse phantastische Ueberspanntheit zuzuschreiben, und wagt es, „den judenchristlichen Chef" zuweilen mit dem Epitheton eines Visionärs zu belegen, freilich nicht ohne ihn in die immerhin ehrenwerthe Gesellschaft eines Sokrates zu bringen.

Allein auch bei Huet muß Jesus das gewohnte Schicksal erleiden, daß er immer zum Ideal dessen gestempelt wird, was die jedesmalige Weltanschauung seines Biographen als das höchste und erstrebenswertheste Ziel der Menschheit erkennt. Der socialistisch-gesinnte Franzose erblickt natürlich in Jesus den Typus eines Socialdemokraten und glaubt diesen Charakter seiner Thätigkeit um so schärfer hervorheben zu müssen, weil die deutsche Kritik die socialistischen Tendenzen der neuen Lehre mit Absicht verkannt habe, um, wie Strauß sich in der That ausdrückt, aus Jesus nicht einen Schwärmer zu machen. Huet ist der Ueberzeugung, daß Jesus als Träger der messianischen Idee, wie sie in den Propheten vorgebildet war, unmöglich auf die sociale Mission habe verzichten können. Wollte er den jüdischen Messiasbegriff in seinem ganzen Umfange in sich verkörpern, so konnte er die sociale Seite dieser im jüdischen Alterthume stereotypen Figur nicht außer Acht lassen. „Die älteren Schriftstücke haben uns unter noch immer kenntlichen Zügen den wirklichen Jesus aufbewahrt, diesen letzten und reinsten Vertreter der messianischen Idee Israels, der die Menschheit zuerst in das prophetische Geheimniß des religiösen und socialen Gottesreichs eingeweiht hat, jenes Reichs, welches die moderne Demokratie und das goldene Zeitalter der Zukunft werden sollte." Huet ist bereit, die religiöse Originalität Jesu preiszugeben, er räumt ein, daß die meisten seiner moralischen Lehren entweder aus dem alten Testament geschöpft oder den Aussprüchen früherer jüdischer Gesetzeslehrer, namentlich Hillel's, entlehnt sind. Auch die socialen Ten-

denzen, deren Vertreter er sein soll, hat er in den Propheten entweder schon ausgebildet oder wenigstens im Keime vorgefunden, ist aber der klassische Vertreter derselben geworden und hat ihnen Leben und Unsterblichkeit verliehen. „Jesus ist der Schöpfer des reformatorischen, des revolutionären Geistes, von welchem heute die religiöse Welt durchdrungen ist. Jenen heißen Drang nach Fortschritt, der einem, den christlichen Völkern eigenthümlichen Fieber zu gleichen scheint, und der ihre Ueberlegenheit bildet, wir haben ihn Jesus zu verdanken. Er ist der neue Wein, womit er in seinen mystischen Vermählungsfeierlichkeiten die Menschheit berauscht. Keiner liebte die Armen, die Enterbten mehr denn er, keiner hatte von der menschlichen Brüderlichkeit ein tieferes Bewußtsein, und aus seiner großen Seele strömten diese Gefühle auf die Völker über. Das indische, griechische oder römische Alterthum hatte sie nicht gekannt, wenigstens nicht in dem Grade, wo sie zu allgemein bewegenden Kräften des menschlichen Geistes werden. Hier zeigt sich die mächtige, die souveräne Originalität Jesu. Als Moralist, als blos religiöser Reformator, hat Jesus an den Ufern des Ganges, in Persien, in Arabien, in Griechenland Concurrenten: er hat keinen Rivalen als Messias, als Erwecker der socialen Weltreform." Gewiß hat Huet Recht, wenn er es den Vertretern der deutschen Kritik als einen Mangel vorwirft, daß sie überall bestrebt sind, von Jesus jede politische und sociale Tendenz fernzuhalten. Bei manchen von ihnen, wenn auch sicherlich nicht bei Allen, mag dazu beigetragen haben, die Geistesrichtung, die womöglich schon Jesus eine Trennung von Staat und Kirche zumuthen will, um so in ihm ihr Ideal vollständig verwirklicht zu sehen. Wie verkehrt dies sei, braucht nicht erst weitläufig nachgewiesen zu werden. Dieses Axiom der modernen Demokratie hat, wie Huet mit Recht bemerkt, seinen Ursprung erst in der Verwickelung und dem Kampfe des Priesterthums mit der weltlichen Macht, welche das Alterthum in dem Grade nicht kennt, weil sie ein Erzeugniß des christlichen Mittelalters sind. Man wird zugeben müssen, daß im Evangelium ein demokratischer Geist weht, der auch im Gemeindeleben der christlichen Kirche seinen Ausdruck gefunden hat, man wird sich der Ansicht nicht verschließen können, daß Jesus eine Brüderlichkeit und Gleichheit predigt, welche den aristokratischen Republiken des Alterthums fremd war.

Verfällt aber Huet nicht in einen andern Fehler, wenn er Jesus zum Vertreter eines radicalen Socialismus macht, für den die damaligen Verhältnisse, namentlich in Palästina, keine genügende Veranlassung boten, und der in dieser Ausdehnung selbst den revolutionärsten Bestrebungen griechischer oder römischer Agitatoren fremd war? Wo nicht die höchste Verwirrung der natürlichen Besitzverhältnisse einen derartigen Gedanken an die Hand geben, kann derselbe nur aus einer bestimmten philosophischen Theorie hervorgehen, die wir Jesu zuzumuthen keinen genügenden Grund finden. Was in den Propheten zu einer solchen Auffassung etwa berechtigen könnte, und sicherlich auch auf Huet diesen Eindruck gemacht hat, das hat in diesen Blättern neulich durch den Nachweis eines bestimmten historischen Hintergrundes eine so sichere Beziehung erhalten, daß jede Veranlassung zu einer anderen Auslegung hiermit wegfällt. Hoffentlich wird jene Darstellung in ihrem weiteren Verfolge ähnliche Anschauungen im neuen Testamente als aus ähnlichen historischen Verhältnissen hervorgewachsen nachweisen und somit der noch immer herrschenden Unsicherheit, die jedwede Auslegung in gleicher Weise begünstigt, ein Ende machen. Wir sind von der tief eingreifenden Bedeutung einer solchen Untersuchung viel zu sehr überzeugt, als daß wir es unternehmen wollten, hier so obenhin Behauptungen aufzustellen, deren Berechtigung erst eines strengen wissenschaftlichen Nachweises bedürfen. Das jedoch glauben wir, ohne Widerspruch zu befürchten, aussprechen zu können, daß sowohl der Communismus der Essäer, welcher auch im Apostelkreise Nachahmung fand, als die in den Evangelien immer wiederkehrende Verachtung des Reichthums und die Bevorzugung der Armen im Reiche Gottes mehr einem übertriebenen Idealismus als einer bestimmten socialen Tendenz ihre Entstehung verdanken.

Daß Huet auf den Zusammenhang Jesu mit dem Essäerthum trotz der sicheren Beziehungen, welche Graetz in einer, auch dem Franzosen zugänglichen und wohlbekannten Schrift genauer nachgewiesen hat, so wenig Gewicht legt, ist ein Mangel, welchen er mit allen christlichen Bearbeitern des Lebens Jesu theilt. Zu seinem Vortheile jedoch zeichnet er sich vor denselben dadurch aus, daß er nicht immer miteinstimmt in das wegwerfende Urtheil, welches die Pharisäer von den Geschichtsschreibern des Ur-

christenthums immer nur deßhalb erleiden mußten, um der Bedeutung Jesu durch den exorbitanten Gegensatz eine um so hellere Beleuchtung zu verschaffen. Huet sieht sich in einer Note zu der Erklärung gezwungen, daß die Pharisäer im Evangelium eine viel zu strenge Beurtheilung erfahren haben. Er steht freilich trotzdem nicht an, um seine Parallele Jesu mit Socrates, die nebenbei fast allen Bearbeitern des Lebens Jesu ungeachtet der verschiedenartigsten Auffassung gemein ist, desto glänzender durchzuführen, den Pharisäern den Ehrennamen „der Sophisten von Jerusalem" zu ertheilen. Wir wollen noch immer nicht daran verzweifeln, daß eine eingehendere Kenntniß der jüdischen Literatur diesen Männern endlich dieselbe Gerechtigkeit wird widerfahren lassen, welche die heutige Wissenschaft den Sophisten gegenüber schon so ziemlich errungen hat. Wie derartige Vorurtheile vor dem Richterstuhle einer unparteiischen Kritik immer mehr und mehr schwinden müssen, dafür zeugt bei unserem Autor die Würdigung des Judenchristenthums, welches von der Tübinger Schule in ungebührlicher Weise herabgesetzt, hier zu ungeschmälerter Anerkennung gelangt. Wer freilich von der Auffassung ausgeht, Jesus habe etwas Nagelneues und bisher Unerhörtes beabsichtigt und daher selbst mit seinem Volke und dessen Traditionen gebrochen, der kann in den Bestrebungen der Ebioniten nur einen Rückfall in die alten Vorurtheile erblicken. Huet jedoch ist sich klar bewußt und hat dessen kein Hehl, daß Jesus nichts Anderes gewollt hat, als was vor ihm schon die Propheten in mächtiger Rede verkündet und muthig angestrebt hatten. Er gesteht, daß Jesus nur ein Fortsetzer jener patriotischen Thätigkeit ist, mit welcher jene „inspirirten Volkstribunen" eine Reform zu verwirklichen suchten, „vorbereitet durch Tugend und Heiligkeit, durch den Sieg des Monotheismus über die Abgötterei, und durch Israel, das auserwählte Volk, den geliebten Sohn Gottes, in's Werk gesetzt zum Nutzen der ganzen Welt." Wer solchen Ansichten huldigt, der kann auch nicht umhin, in den Judenchristen die einzig berechtigten Vertreter der von Jesus in's Leben gerufenen Bewegung anzuerkennen, der muß einräumen, daß sie, die am Messianismus treu und unerschütterlich festhielten, den Gedanken des Religionsstifters am unverfälschtesten bewahrten, während derselbe mit der Constituirung der Kirche und durch das neue Schriftthum immer mehr schwindet.

Das Capitel, in welchem Huet diese Wendung des Urchristenthums beschreibt, welche durch Paulus eingeführt und vom Johannesevangelium vollendet wird, durch die der ursprüngliche Messianismus verdrängt und die Logosidee an seine Stelle gesetzt wird, gehört zu den glänzendsten Partieen des interessanten Werkes. „Frühere Kritiker, sagt der Uebersetzer, haben schon die historische Unechtheit des vierten Evangeliums constatirt; Huet hat zuerst bewiesen, daß es eine Gegengeschichte ist, d. h. daß es absichtlich eine andere Geschichte der wirklichen entgegensetzt." Huet zeigt in schlagender Weise, wie der Verfasser jenes Evangeliums mit vollem Bewußtsein an der evangelischen Geschichte seine Aenderungen vornimmt, wie er mit der tendenziösen Absicht an seine Aufgabe herantritt, durch die er die bisherigen Vorstellungen beseitigen und seinen Gottmenschen an die Stelle des Messias treten lassen will. Trotzdem aber weiß Huet dem Johannesevangelium großen Dank, weil es nur seiner Vermittelung zuzuschreiben sei, wenn nicht die ganze Erbschaft der Propheten unter den Trümmern Jerusalems begraben worden sei. Wir wollen unsererseits die Gefahr nicht leugnen, welche dem Christenthum in seiner ursprünglichen Gestalt von den heftigen Erschütterungen jener Zeit drohte, und geben gern zu, daß die Aussöhnung mit dem Griechenthume, welche durch das Johannesevangelium dargestellt wird, den Bestand des Christenthums gesichert hat. Der prophetische Gedanke jedoch und die Messiasidee brauchten solche Schutzwehr nicht, sie waren vor Vernichtung geschützt, so lange das Volk bestand, welchem sie ihren Ursprung verdanken. Huet freilich meint an einem andern Orte, der Talmudismus sei die Umhüllung der Messiasidee gewesen, in derselben Weise, wie er es vom Katholicismus behauptet. Nur hat er es vom Katholicismus nachgewiesen, während es vom Talmudismus nur derjenige aussagen kann, welcher nicht die genügende Kenntniß desselben besitzt. Der Talmud selbst vielmehr hat diesen Gedanken im Judenthume genährt und sorgsam gepflegt, und daß die Hoffnung auf eine schönere Zukunft aus jüdischen Kreisen nie geschwunden ist, dafür haben die christlichen Völker selbst gesorgt durch die traurige Gegenwart, die sie den Juden zu allen Zeiten bereiteten. Erst dem modernen Bestreben nach Uniformirung der verschiedenartigsten historischen Gestaltungen war es vorbehalten,

an dieser mit dem Judenthum innig verwachsenen Anschauung zu rütteln, wogegen jedoch namentlich in jüngster Zeit von verschiedenen Seiten Protest erhoben wurde. Ist es jedoch nicht seltsam, wenn Huet von demselben Katholicismus, dessen Widerstreben gegen die messianische Idee er selber anerkennt, wiederum behauptet, auch in seiner verstümmelten Gestalt sei er der Erhaltung des Messianismus förderlich gewesen? Ist es nicht fast unbegreiflich, wenn er sich selbst mit der Glaubenstyrannei der römischen Kirche auszusöhnen weiß, weil durch sie wahrscheinlich die kirchliche Institution gerettet worden sei? Huet macht da einen eigenthümlichen Proceß durch. Offenbar gegen das Christenthum als Kirche eingenommen, weil durch sie der messianische Gedanke ertödtet wurde, identificirt er hier Messianismus und Christenthum, und dieses wiederum mit der römischen Kirche, vergißt aber, daß ihm bei dieser Umsetzung das verloren geht, was ihm am Urchristenthum das Werthvolle war, nämlich der messianische Gedanke. Und so gelangt er denn endlich zu der in seinem Munde höchst seltsamen Conclusion: Wer anders konnte mit der barbarischen Wildheit fertig werden, wenn nicht die römische Gewalt? Ein erniedrigtes, entstelltes Christenthum war immer noch besser, als der Untergang des Christenthums.

Wenn Huet dann auf die Besprechung der religiösen Revolution in der Gegenwart übergeht nnd den Zersetzungsproceß beschreibt, wie er sich in den verschiedenen Confessionen äußert, so begegnen wir auch hier neben manchem tiefen Gedanken einem gewaltigen Mißverständnisse, welches ihn namentlich für die Bestrebungen und Zielpunkte des modernen Judenthums blind macht. Seine ganze Auffassung des Christenthums drängt ihn dazu hin, dem Judenthume volle Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, welche er ihm auch in der That nicht versagt. „Die Juden vertreten eine wichtige Branche unserer legitimsten Voreltern; außer einer kindlichen Dankbarkeit sind wir ihnen eine Genugthuung schuldig. Nachdem wir sie grausam verfolgt haben, versagen wir ihnen oft die gebührende Ehre, die moralische und religiöse, namentlich aber die sociale Revolution in der Menschheit eingeweiht zu haben. Unsere freiesten Kritiker, die Strauß, die Renan, verstehen es nicht, Israel gerecht zu werden.“ Dies Alles aber erkennt Huet nur an, indem er das Judenthum als

Erzeuger des Christenthums betrachtet, einen lebendigen Factor in der Entwickelung der religiösen Idee vermag er in ihm nicht zu erblicken. Das heutige Judenthum kennt er nur in jenen beiden Richtungen, von denen die eine darauf ausgeht, alle nationalen Eigenthümlichkeiten zu verwischen, um sich desto leichter mit anderen Stämmen amalgamiren zu können, und einem überwundenen Rationalismus huldigt, die andere jeder heilsamen Einwirkung von Außen sich hartnäckig verschließt. Huet kennt ein conservatives Judenthum nicht, das bei nachdrücklicher Betonung unserer nationalen und religiösen Traditionen dennoch auf der Höhe seiner Zeit steht und an allen Culturinteressen den lebhaftesten Antheil nimmt, er kennt jene Richtung nicht, die seinen eigenen Anschauungen gemäß so recht geeignet wäre, die Erbschaft der alten Propheten unter modernen Verhältnissen anzutreten und für deren Verbreitung Sorge zu tragen. Schuld daran trägt seine Unkenntniß deutscher Verhältnisse, sonst würde er das nationale Judenthum nicht mit jenen zurückgebliebenen Vertretern der alten Orthodoxie in Frankreich identificirt haben, denen jeder kritisch-wissenschaftliche Sinn abgeht, er würde sonst auch nicht das moderne und aufgeklärte Judenthum bei jenen Nachzüglern eines farblosen und abgestandenen Rationalismus gesucht haben. Nur so ist es zu erklären, wenn er das Wiederaufleben des Messianismus als einziges Ziel unserer Weltentwickelung ansieht und trotzdem das Judenthum als mitwirkenden Factor vollständig außer Acht läßt. Und wie soll dieses Verfahren gar mit folgendem Passus in Einklang gebracht werden, der das diametrale Gegentheil erwarten läßt? Herr Huet sagt nämlich: „In Folge seines socialen, durch und durch demokratischen Geistes, ist das Judenthum schon jetzt die modernste aller Religionen, am Meisten in Uebereinstimmung mit unserer heutigen Civilisation und Gesellschaft. Es ist nahe daran, eine humanitäre Religion ohne Wunder und ohne Priesterschaft zu sein. Es ist fast schon die rein philosophische, moderne Weltanschauung, und es wird sich in kürzester Zeit mit ihr identificiren."

Wir glauben hiermit genügend gezeigt zu haben, wie Herrn Huet selbst sein freier und vorurtheilsloser Standpunkt davor nicht schützt, sich in Widersprüche zu verwickeln, die ihre genügende Erklärung nur darin finden, daß er sich von der einseitigen

Richtung seines Gedankenganges gar zu sehr beherrschen läßt, und darüber vergißt, daß er seinen Ausgangspunkt vom Messianismus genommen hat, der im Judenthume nicht nur seinen Ursprung hat, sondern in ihm auch die treueste Pflege und den unverfälschtesten Ausdruck gefunden hat. Wir möchten zum Schlusse nur noch die von Huet citirten Worte seines orthodoxen Lehrers Bordas hierherstellen, die, wie uns bedünkt, die Aufgabe des Judenthums besser erfassen: „Bevor sie (sc. die Juden) sich jedoch mit den andern Völkern in der neuen Gesellschaft verschmelzen, müssen sich die andern Völker erst selbst in dieser neuen Gesellschaft vereinigt haben. Da bis dahin das alte Gesetz sein Ziel, welches die religiöse und sociale Herrschaft des Evangeliums ist, noch nicht erreicht hat, ist es nöthig, daß die Juden ihm anhänglich bleiben, da es sonst, bevor es seine Bestimmung erfüllt hätte, gefälscht untergehen würde." Wir brauchen kaum erst zu bemerken, daß in diesem Zusammenhange der Ausdruck „Evangelium" ganz unschuldig und bedeutungslos ist.

Dr. Guttmann.

Ueber talmudische Termini zur Bezeichnung anonymer Autoritäten.

Von

Dr. Güdemann.

Es ist bekannt, mit welcher Genauigkeit der Talmud bei Anführung von halachischen Traditionen und Meinungen die Autoren derselben, oft auch Zeit, Ort und Ursache ihrer Entstehung zu bestimmen sucht. Diese Genauigkeit mußte sich in einer meist bloß auf mündlicher Ueberlieferung beruhenden Theologie und Jurisprudenz von selbst als höchst nothwendig herausstellen.

Denn da die Entſcheidungen in religiöſen und rechtlichen Fragen allein von der Authentie der überlieferten halachiſchen Sätze abhingen, ſo mußte jeder Umſtand der Erinnerung und der Mittheilung werth erachtet werden, der irgend dazu beitragen konnte, jene Authentie ſicher zu ſtellen. Zuverläſſigkeit, Genauigkeit und Sorgfalt in der Angabe von halachiſchen Entſcheidungen waren daher die Hauptbedingungen, denen ein Sammler derſelben, wollte er Anerkennung gewinnen, genügen mußte. Sie begründen das Lob der Miſchnaſammlung R'Elieſer's b. Jakob, „daß ſie zwar gering an Umfang, aber rein ſei" (**Bechor.** 23, 6). Jener Tugenden rühmt ſich (**Chulin** 18, 6) R'Joſeph, wenn er ſagt, daß er nicht „von aller Welt" halachiſche Ueberlieferungen annehme, ſondern nur von R'Jehuda, der ſo genau in der Angabe der Autoren ſei, daß er in zweifelhaften Fällen ſämmtliche Namen, zwiſchen denen er ſchwanke (ספק רבו) aufzeichne. Selbſt auf die Schreibung der Namen von halachiſchen Autoritäten hatte man genau Acht, ſo daß an einer Stelle (**Abod. sar.** 32a.), wo von einem Simon b. Guda zwei einander widerſprechende Meinungen mitgetheilt werden, dieſer Widerſpruch durch die Erklärung aufgelöſt wird: ואיבעית אימא גורא לחוד וגורע לחוד. Eine ſorgfältige Nachfrage über die Orthographie eines Autorennamens (Sakarja b. Kebutal) tritt uns **Joma** 19b. entgegen.

Dieſe Hinweiſe — die nach den verſchiedenſten Richtungen hin leicht vermehrt werden können — ſollen nur zeigen, daß man ſelbſt auf die geringſten Umſtände, welche zu den überlieferten halachiſchen Normen und Meinungen in Beziehung ſtanden, und die geeignet waren, ihre Authentie ſicher zu ſtellen, ein aufmerkſames Auge hatte und ſie am rechten Orte verwerthete. Es bildete ſich aber auch unter dem Schutze der Sorgfalt nnd Genauigkeit, deren man ſich bei der Wiedergabe von halachiſchen Ueberlieferungen befleißigen mußte, allmälig eine feſte Terminologie aus, mittels deren man jeden Punkt, auf den es bei den Ueberlieferungen ankam, genau und für Jeden verſtändlich bezeichnen konnte. Hie und da legt der Talmud ſelbſt gewiſſe hier einſchlägige Redensarten die Bedeutung von **Termini technici** ausdrücklich bei; manche laſſen ſich als ſolche nur durch die konſtante Weiſe ihres Gebrauches erkennen, obwohl ihnen im Talmud

selbst der Charakter technischer Ausdrücke nicht zugesprochen wird. Letzteres gilt z. B. von der Redensart אמר משמיה: „**A.** sagte im Namen **B.'s**," wovon Raschi (**Chul.** 17**b.**) bemerkt, daß sie nicht auf eine unmittelbare Empfängniß der Ueberlieferung, sondern nur darauf hindeute, daß **B.** der ursprüngliche Autor der Halacha sei, die übrigens erst durch mehrere Mittelglieder auf **A.** gekommen sein könne. Wie diese Redensart, so hat man auch viele andere durch sorgfältige Beobachtung ihres Gebrauches als **termini technici** erkannt. Da nun die Anwendung solcher Termini im Talmud offenbar hervortritt, so ist zu erwarten, daß sie sich auch auf die Bezeichnung anonymer Autoritäten erstrecke. Es kommt nämlich nicht selten vor, daß der Autor einer Halacha nicht mit Namen angegeben wird, ohne daß darum für die Bezeichnung des Anonymus immer derselbe Ausdruck gewählt wird. Es erscheinen hierfür vielmehr die folgenden verschiedenen Bezeichnungen: מאן דהו, ההוא מרבנן oder ראי ferner, ההוא צורבא מרבנן, ההוא סבא, ההוא וקן oder אחר וקן, und es ist nicht anzunehmen, daß alle diese Ausdrücke beliebige Variationen für die Bezeichnung eines seinem Namen nach Unbekannten sind, und daß sie schlechtweg nur soviel wie unser „Jemand" besagen. Vielmehr läßt die feste Terminologie des Talmuds darauf schließen, daß auch die angeführten Bezeichnungen charakteristische Termini sind, von denen ein jeder wiederum seine besondere Bedeutung hat. In der That haben auch neben den älteren Commentatoren, insbesondere diejenigen, welche über die Methodik des Talmuds besondere Schriften verfaßt haben, bereits auf einige der angeführten Bezeichnungen als auf charakteristische Termini aufmerksam gemacht. So führen schon **Tossafot Chul.** 6**a. s. v.** אשכחא für den Ausdruck ההוא סבא im Namen „Einiger" die Erklärung an, daß er eine Bezeichnung für den Propheten Elias sei. Allerdings wird diese Erklärung durch den allgemeinen Gebrauch des Wortes keineswegs bestätigt, aber immerhin liefert schon ihre bloße Aufstellung den Beweis, daß man schon in alter Zeit den richtigen Takt besaß, in dem angeführten Ausdrucke und gewiß auch in allen übrigen hiehergehörigen nicht beliebige Bezeichnungen für den Begriff „Jemand," sondern bestimmte Termini zu erblicken. Im Folgenden wollen wir es nun versuchen, das Charakteristische der angeführten Bezeichnungen anzu-

geben, wie es sich uns nach mehrjähriger Aufmerksamkeit, die wir diesem Punkte zugewandt, herausgestellt hat. Daß unsere Charakteristik der verschiedenen Ausdrücke überall zutrifft, wagen wir keineswegs zu behaupten. Um eine durchschlagende Aufstellung geben zu können, dazu wäre eine sorgfältige Einsicht in alle jene Stellen, wo sich die verschiedenen Bezeichnungen finden, von nöthen, ein Geschäft, dessen Durchführung ohne eine talmudische Konkordanz, die es bis jetzt nicht giebt, nicht wohl geschehen kann. Aber auch dann noch wird eine umfassende Untersuchung auf viele Schwierigkeiten stoßen, weil einzelne der erwähnten Ausdrücke sehr oft nur in ihrem einfachen Wortsinn gebraucht werden, wie z. B. סבא und זקן, die ja schlechtweg bloß einen „alten Mann" bedeuten können. Endlich stellen die Ungenauigkeit und Verwirrung in unseren Midraschausgaben, sowie der kabbalistische Mißbrauch der mit einzelnen der erwähnten Ausdrücke, wie mit סבא und זקן getrieben wird, der genauen Feststellung ihrer ursprünglichen charakteristischen Bedeutung nicht geringe Schwierigkeiten entgegen. Gleichwohl glauben wir in dem Nachfolgenden immerhin brauchbares Material zu geben, das zu einer weiteren Untersuchung der Bedeutung der einzelnen Termini anzuregen und beizutragen geeignet sein dürfte.

I.

מאן דהו.

Dieser Ausdruck ist unter den angeführten der einzige, der unserm „Jemand", oder dem lat. Quidam entspricht, und der daher in solchen Fällen gebraucht wird, wo von dem Sprecher weder Name, noch Alter, noch wissenschaftliche Bedeutung, noch überhaupt irgend Etwas (außer dem angeführten Ausspruche) bestimmt oder bekannt ist. Daß Dem so ist, lehrt die konstante — freilich nur dreimalige und immer in derselben Phrase vorkommende — Anwendung dieses Ausdruckes und wird außerdem auch von Raschi bezeugt. Zu Chul. 50a. bemerkt er bei dem Worte: אחד מן התלמידים ולא היו וכורין אלו שסדרו הגמרא מי הוה. Aehnlich erklärt er Beza 27a.: אחד מן התלמידים מי שהוא ולא נודע שמו. Daß gerade ein

„Schüler", wie Raschi in den angeführten Stellen anzudeuten scheint, unter dem Terminus zu verstehen sei, ist durch Nichts begründet. Denn **Nidda** 48a. kommt in derselben Phrase der Name R. Sera vor, der doch ein vielgenannter Amora ist. Vielleicht wurde Raschi zu dieser Erklärung durch die Erwägung bestimmt, daß man den Namen des Mannes, wenn dieser sonst von Bedeutung gewesen wäre, gewiß nicht vergessen haben würde. Uebrigens rectificirt sich Raschi selbst **Moëd Katan** 22a. dahin: אדם אחר מן דהוה. Darunter ist allerdings jedweder Unbekannte zu verstehen, und es würde diese Erklärung des Terminus מאן דהו der von uns gegebenen entsprechen.[1])

(Schluß folgt.)

Rabbi Israel Isserlein.

Ein Lebens- und Zeitbild.

Von Dr. A. Berliner.

(Fortsetzung.)

In Neustadt leitete Isserl. eine zahlreich besuchte Hochschule, mit der zugleich eine Synagoge verbunden war, im Hause eines R. Jecheskel; doch lehrte er auch zuweilen in der Jeschiba des R. Schalom aus Pietät für das Andenken dieses seines Verwandten. Isserl. war es, der wiederum das Quellenstudium anregte und förderte, wie wir bereits im Eingange

---

[1]) Dieselbe Bedeutung wie מאן דהו hat auch wohl der Ausdruck חד דעימיה, der uns nur ein einziges Mal aufgestoßen, Synhedr. 10b. (Parallelst. Megil. 23a.): סליגי בה ר' יצחק בר נחמני וחד דעימיה ומני ר' שמעון בן סוי וחד דעימיה ומני ר' יצחק בר נחמני ואמרי לה ר' שמעון בן סוי. Nur läßt sich aus der Bedeutung dessen, der neben dem חד דעימיה mit Namen genannt ist, einigermaßen auch auf die Bedeutung des Anonymus schließen, was bei מאן דהו nicht der Fall. Ueber das exegetische, öfter wiederkehrende ומני behalten wir uns die Erklärung vor.

angedeutet haben. In jener Zeit, wo man vorzüglich compilatorische Werke liebte, studirte und commentirte, wo Isserl. bei der Beurtheilung einer Lesart 6 verschiedene Handschriften des Semag als ihm vorliegend anführen konnte (Pes. n. 172), dagegen in einem Gutachten an J. Obernik vermuthete, daß in seiner Stadt ein Exemplar des Talmud-Tractats Moed Katan nicht vorhanden war (L. J. II., S. 74b.) — war es Isserl., der, als Meisterlein die Errichtung einer Lehranstalt Seitens zweier Talmudjünger in Neustadt inhibiren wollte, den Letzteren seine Zustimmung ertheilte, da Meisterlein aus besonderer Abneigung die Methode nicht hatte, die ראשונים zu lehren, Jene aber das verfallene Talmudstudium durch eine größere Berücksichtigung der ראשונים wieder fördern wollten (Resp. bei J. Bruna, n. 227). So achtete Isserl. auch weniger auf die Bestimmungen in den Turim, wenn sich ein klarer Bescheid dafür in den Resp. der Geonim fand (Pes. n. 137). — Von sehr bescheidenem Wesen, das sich in allen seinen Responsen, die durchgängig die Unterschrift הקטן והצעיר שבישראל tragen, ausprägt, ließ er sich nicht einmal mit dem Morenu-Titel zur Thora-Vorlesung rufen (L. J. 19b.), wiewol er von allen Seiten als eine Autorität anerkannt ward und der Verfasser des L. J. in der Vorrede seiner Sammlung von Isserl. behauptet, daß in den letzten Lebensjahren seines Lehrers Keiner der damaligen Gelehrten ihn übertroffen habe. Isserl. Entscheidungen und Belehrungen wurden von den verschiedensten Seiten her begehrt und hochgeschätzt. Aus der Ferne her wird Isserl. aufgerufen, in einem Streite der Gemeinde zu Posen mit einem gewissen Abraham Richter zu sein (Pes. n. 144, auch n. 73). Der Gemeinde zu Regensburg soll er Belehrung ertheilen, ob sie Jemanden, der einen Meineid geleistet, hiefür zwar eine Geldbuße an die weltliche Macht entrichtet, aber nicht religiöse Buße gethan, in den Gemeinde-Vorstand wählen dürfe (Pes. n. 214). Den Talmudgelehrten Jochanan (in Breslau oder Schweidnitz?) muß er gegen das von einer Frau Hendel, an die Isserl. auch in sehr strengem Tone schreibt, begangenes Unrecht in Schutz nehmen (Pes. n. 260). In einem Streite, beim Umgange am Sukkothfeste in der Synagoge zu Gratz habe Jemand seinen Vordermann, dem er feindlich gesinnt war, und gegen den er bereits früher Drohungen ausgesprochen haben sollte, in solch' heftiger Weise umgestoßen, daß ihm das Schulterbein zerbrochen wurde, wird Isserl. aufgefordert, die Streitsache zu schlichten. Er verurtheilte den Thäter, der eine jede Absicht in Abrede stellte und vorschützte, nur in der Schnelligkeit, die bei einem solchen Umgange Sitte sei (!), die Beschädigung zugefügt zu haben, öffentlich in der Synagoge, wo der scandalöse Auftritt vorgekommen,

den Injurirten um Verzeihung zu bitten und die Kurkosten nach dem Mittelsatze, mit 2 Gulden, aus den dort näher entwickelten Gründen aber zum Besten der Synagoge, und nicht an den Beschädigten, zu zahlen (Pes. n. 210). Des Talmudgelehrten David Frank in Nürnberg muß sich Isserl. annehmen gegen die Verfolgungen eines reichen einflußreichen Mannes, der auch den Kanzler der Stadt, Meister Martin, gegen Frank aufzustacheln gesucht hatte (Pes. n. 174—176).

Moses aus Halle hatte eine Ehescheidung rituell vorgenommen und den betreffenden Scheidebrief nach der Mark gesandt, damit er dort der Frau übergeben werde. Nach einiger Zeit fand es sich, daß in dem Datum des Scheidebriefes das Jahrhundert nicht angegeben war, indem statt 5217 darin 5017 geschrieben war. Die Angelegenheit machte zur Zeit viel Redens; Moses wurde von vielen Seiten angegriffen, und wandte sich in seiner Noth an Isserl. Dieser schreibt ihm (Pes. n. 11), wiewol es in der Fastenzeit des Tischri-Monats ist, widerlegt seine Gründe, mit denen Moses die Gültigkeit des Scheidebriefes aufrechthalten will, und beruhigt ihn mit den Worten: „Freund, beschwere Dein Herz nicht mit dem Gedanken, daß Du nun im Munde des gewöhnlichen Volkes zum Gespötte dienen wirst. Wer irgendwie nur Verstand und Einsicht hat, wird Dir den Irrthum nicht anrechnen und Dich nicht geringer achten. War es doch nicht ein Irrthum des Verstandes, vielmehr irgend eines Zufalls, daß durch Dich im Vereine mit den Collegen der Schreibfehler übersehen worden. Hätte ich Dir auch beigepflichtet und die Scheidung für gültig erklärt, Du wärest immerhin dem Gerede der Menge, daß Du nicht gehörig aufmerksam warst, nicht entgangen."

Selten wurde Isserl. unwillig, beschied gerne einen Jeden, der bei ihm Belehrung nachsuchte, selbst wenn er leidend war (er litt an der Gicht — L. J. S. 71b. und Pes. n. 168 — und an den Augen) und seinen Bescheid dictiren mußte (s. Pes. n. 124 und Resp. J. Bruna's, Blatt 16); wiewol nicht selten Fragen an ihn gestellt wurden, die einer Antwort weniger werth waren. So z. B. Pes. n. 184, wo er sich über die unwesentlichen Fragen und סברת הכרס des Schreibers ausspricht, ebenso in n. 59, auch n. 102, wo Isserl. phantastische Fragen vorgelegt wurden, ob Jemand die Frau des Propheten Elia oder des R. Joschua ben Levy hätte heirathen dürfen. Nur einmal sprach er in bitterem Tone (Pes. n. 135 und 137), künftig sich um die Händel Anderer nicht kümmern zu wollen, da es ihm doch nicht gelinge, die Streitigkeiten durch seinen Ausspruch beizulegen. Er sei wol friedlich gesinnt, ruft er mit den Worten des Psalmisten aus, und wenn er

auch gesprochen, seien die Anderen immer noch zum Streite geneigt. Ebenso drückt er sich in dem in der Resp.-Sammlung des Israel Bruna Blatt 16 enthaltenen Bescheide aus, ernstlich sich vorgenommen zu haben, für eine längere Zeit mit der Schlichtung von Streitigkeiten sich nicht zu befassen. Für solche Fälle, in denen es sich um Differenzen in Geldsachen handelte, hielt er sich nicht für competent, traf auch nicht gerne eine Entscheidung auf eine bloße Anfrage hin, forderte vielmehr die persönliche Anwesenheit beider Parteien oder die schriftlich ausgedrückten Gründe und Gegengründe derselben. Vgl. Pes. n. 62, 75, 173, 267. In seinen Entscheidungen legte er nicht selten nach dem Vorgange Schalom's, großes Gewicht auf das Sefer Chasidim und ähnliche Werke (Pes. n. 131 und 241). Doch neigte sich Isserl. manchmal auf die erleichternde Seite, besonders ist dies wahrzunehmen, wo es galt, Gründe aufzufinden, um einer Frau, deren Mann auf dem Wege todt oder erschlagen gefunden wurde und wo daher sorgfältig nach der Identität desselben geforscht werden mußte, die Wiederverheirathung gestatten zu können. In jenen rohen Zeiten, wo das Leben eines Juden für vogelfrei galt, wo der Satz „Juden sind nur Dinge, keine Personen" seine Geltung hatte, trifft man die Behandlung solcher Fragen als eine ständige in allen Responsen-Sammlungen des Mittelalters. Auch vor Isserl. Forum wurden solche Fälle gebracht, und er wollte einmal Anstand nehmen, eine Entscheidung in solcher Angelegenheit zu treffen (Pes. n. 223), weil er befürchtete, als ein „leichtfertig erlaubender Richter" verschrie'n zu werden. So schreibt er an J. Bruna (s. dessen Responsen n. 33), „ich habe oft die Erfahrung gemacht, daß man in Deiner Stadt vielfach zu erschweren sucht; ich wünschte, es geschähe aus lauter Frömmigkeit, ich befürchte aber, es geschieht aus Gelehrtenneid, der den Ausspruch des Andern nicht aufkommen lassen möchte."

Isserl. war auch kein Freund von Strafen und Strenge; er erblickte kein Heil darin, da sonst die ohnedies schon so frechen Uebertreter ganz und gar das Joch abwerfen würden (s. sein Resp. bei J. Bruna n. 58). In gleichem Sinne entschied er auch (Ter. had. n. 198), daß einem zum Judenthume bußfertig Zurückkehrenden der Schritt erleichtert, nicht aber durch zu harte, strenge Buße erschwert werden solle. Dem Rücktretenden sei anzurechnen, daß er selbst fortwährend Buße sich auferlege mit dem, daß er sich freiwillig losgesagt habe von allen den Bequemlichkeiten und Genüssen, die ihm als Christ gestattet waren, ferner daß er freiwillig sich in's Exil begeben habe, unter dem die Juden so viele Leiden zu bestehen haben. Dagegen erklärte er, daß die Apostaten seiner Zeit als solche, die im Sinne jenes

talmudischen Ausspruches „das Erlaubte lassen sie liegen und greifen nach dem Verbotenen" anzusehen seien, ihnen also auch Geld auf Zins geliehen werden dürfe. Daher gestattete er auch dem Liva aus Passau, der das Gelübde gethan hatte, nie mit einem Juden zu spielen, mit einem solchen Apostaten in Neustadt Karten spielen zu dürfen.[1]) Wol gelte bei einem Solchen der Grundsatz אע"פ שחטא ישר׳א הוא, doch werde er nicht ferner „Jude" genannt (Resp. bei J. Bruna n. 135). Mit Bezug auf jenen Grundsatz verbot er auch (L. J. S. 44), daß ein Apostat für jüdische Damen am Sabbat zu ihrem Tanze die Laute schlage. Dagegen gestattete er ein anderes Sabbatvergnügen, nämlich nach beendigtem Gottesdienste ein Ruheplätzchen, häufig auf Bauholz, aufzusuchen, und dort im gemeinsamen Kreise zu politisiren, d. h. sich Neuigkeiten von den Potentaten und deren blutigem Handwerk zu erzählen (Pes. n. 155, Ter. had. n. 61 und L. J.).

Ein charakteristisches Zeichen jener Zeit ist die Anfrage J. Bruna's (s. dessen Resp. n. 24 und Pes. n. 192), wie es mit dem Gelübde eines Mannes zu halten sei, dessen Lippen die Worte entfahren „er wolle sich eher taufen, als daß seine Schwieger in sein Haus gehen soll." Isserl. entschied, daß aus den dort näher entwickelten Gründen einem solchen Gelübde jede Verbindlichkeit abgehe und nicht einmal einer Auflösung durch ein Drei-Männer-Collegium bedürfe. — Ferner: Vor einem weltlichen Herrn, der ein Ordenskreuz trägt oder vor einem hochgestellten Geistlichen sich zu verbeugen und die Kopfbedeckung abzunehmen, sollte man möglichst vermeiden, um nicht den Schein auf sich zu laden, daß man sich vor dem Kreuze verbeuge. Bei dieser Gelegenheit (Ter. had. n. 196) theilt Isserl. aus seiner Jugendzeit mit, daß einmal ein Ordensgeistlicher aus Preußen nach Wien gekommen sei,[2]) der, so oft die Juden vor ihm geschäftlich erschienen, er so viele Rücksicht genommen, den Mantel, an dem das Kreuz befestigt war, umzuschlagen, damit ihm die Juden die erforderlichen Ehrenbezeigungen ungeschmälert erweisen könnten. Isserl. selbst war der Ansicht, (auch bereits von J. Weil in dessen Hilchoth n. 28 ausgesprochen), daß

---

[1]) In jener Zeit hielten selbst fromme Männer sich nicht zurück, Karten zu spielen. Mehreres hierüber, wie über das gesellige Leben der Juden im Mittelalter überhaupt hoffen wir bei einer anderen Gelegenheit mitzutheilen.

[2]) Wahrscheinlich war dies im Jahre 1410, wo Sigismund versuchte, einen Frieden zwischen dem deutschen Orden in Preußen und dem Könige von Polen zu vermitteln, und wol bei dieser Gelegenheit deutsche Ordensherren nach Wien kamen.

man bei den preußischen Ordensbrüdern (bei J. Weil dort „Deutschherren" genannt) eine Ausnahme machen dürfte, da ihr Kreuz nur ein Abzeichen dafür sei, daß sie dem Ordenslande angehörten. Auch wollte Isserl. (Ter. had. n. 195), daß die Neujahrsgeschenke für Geistliche und Obrigkeit nicht am Neujahrstage selbst, sondern einen Tag vor- oder nachher verabreicht werden sollten.[1]) Das Verbot des Or sarua im Namen des Elieser aus Böhmen, den christlichen Geistlichen Papier und Tinte zu verkaufen (s. a. Zunz, zur Gesch. S. 180) dehnte Isserl. auch auf den Verkauf von Federwischen zu Federn für die Scholaren aus; machte dagegen (Pes. n. 27 und L. J.) bei dem Verbote, christliche Bücher zu verkaufen, insofern eine Ausnahme, indem er den Verkauf eines solchen Buches gestattete, dessen Inhalt dem Verkäufer unbekannt sei, da die meisten Bücher der Christen aus Werken der Rechts- und Arzneikunde, der Mathematik, Astronomie und Musik beständen. Auch ein geistliches Buch dürfte man vielleicht verkaufen, aber nur an einen Laien, nicht an einen Geistlichen.[2]) — Allerdings nur eine schwache Repressalie gegen die Geistlichen, welche bei Gelegenheit des (im Jahre 1450 vom Papste Nicolaus V. verkündeten) Jubilats in ihren Predigten zu Excessen gegen die Juden anstachelten, die auch wirklich an einigen Orten ausbrachen, während an anderen die den Juden schuldigen Zinsen gestrichen wurden. Isserl. ließ zur Zeit die ganze Gemeinde, selbst die Talmudjünger und die Jugendlehrer durch den Synagogendiener zusammenberufen und eröffnete ihnen Folgendes: „Ihr habt gehört, daß die Christen sich rüsten, nach Rom zur Feier des Jubiläums zu ziehen. Ihr möget nun das dieserhalb verordnete Fasten annehmen, damit Gott sich unser erbarme." Alle stimmten zu, nur ein Vorsteher, der sich mit Augenschmerzen entschuldigte, erklärte sich für die Entrichtung einer Geldspende bereit, die Isserl. bereits früher für solchen Fall festgestellt hatte. Zur Zeit war in ganz Oestreich kein alter Mann, der der Ereignisse vor 50 Jahren bei der letzten Jubilarfeier sich zu erinnern wußte.

Wiewol Isserl. in einer solchen Zeit lebte, in einer Zeit, in der die Christen bei einem ausgebrochenen Brande die Juden nicht selten in's Feuer stießen, wenn sie ihre Habseligkeiten aus dem Feuer zu retten versuchten,

---

[1]) In den ר״מא zum Jore deah § 148 übergegangen. Nach L. J. 70b. pflegte man am Rhein auch am 33. Tag im Omer Geschenke an Christen zu schicken.

[2]) In den Pesakim dort n. 27 ist zu emendiren משום דאלפני ולפני לא קפדינן.

oder mindestens ihnen bei dieser Gelegenheit Hab und Gut raubten, wollte Isserl. doch nicht gestatten, im geschäftlichen Verkehr mit Nichtjuden betrügerisch umzugehen [1]) oder Christen im Betruge gegen Christen förderlich zu sein (L. J.).

Indem wir noch Gelegenheit finden werden, im Verlaufe unserer Darstellung Isserl. in seinen Entscheidungen näher kennen zu lernen, wollen wir jetzt versuchen, Einiges aus seiner Art und Weise mitzutheilen. Seine Lebensweise verrieth häufig eine Geneigtheit zur ascetischen Richtung; [2]) die Jünger wußten häufig keinen Grund dafür, warum Isserl. Manches so und nicht anders mache. Isaac Levy bemerkte dagegen, es geschähe von Isserl. Nichts ohne besondere Absicht. Wenn er krank war, pflegte er seine Wohnung zu ändern oder sein Bett an eine andere Stelle zu bringen, ohne daß die Schüler den richtigen Grund hiefür anzugeben vermochten. Einer seiner Schüler vermuthete, Isserl. thue dies aus innerem Drange, um in dieser Weise eine Art von Bußübungen sich aufzulegen. In manchen Dingen zeigte er eine übertriebene Scrupulosität. So mußte außer dem Lichte, bei dem er studirte, noch ein anderes brennen, damit die Bachurim ihre profanen Beschäftigungen nicht bei *seinem* Lichte verrichten sollten. Auch wollte er nicht gestatten, daß man die Bücher auf die Bänke lege, auf denen man gewöhnlich sitzt; es mußte zuvörderst noch eine niedrige Bank auf die Sitzbank gestellt und erst auf diese durften die Folianten gelegt werden. Er gestattete nicht, die Fenster mit Papier zu bekleben, auf welchem jüdisch Geschriebenes sich fand und war es auch ganz profanen Inhalts, wie z. B. der eines freundschaftlichen Briefes. Einen Papierstreifen, aus dem einer seiner Jünger eine Hirschfigur zugeschnitten und mit dem er das Fenster verklebt hatte, ließ Isserl. wieder abnehmen. Doch nahm er keinen Anstand, in seinem Siegel einen Löwenkopf zu führen, dessen Figur am Rande des L. J. zierlich verzeichnet ist. — Am Tage nach einem Feste frühstückte er nicht früher, bis er die Spenden für die vorangegangene Gedächtnißfeier an den Vorsteher abgeführt hatte; was er aber bei der Zahlung für erstandene Mizwoth nicht beachtete. Er litt häufig, wie bereits erwähnt, an Gicht (so übersetzt der Verf. des L. J. das Wort פודגרא); als er einmal im Vortrag des Talmud-Tractats Sanhedrin an der Stelle war, in

---

[1]) Bei dieser Gelegenheit möchten wir auf die herrlichen Worte des Rambam im Mischna-Commentar zu Kelim c. 12 m. 5 hinweisen.

[2]) Kein Wunder daher, wenn ihn Asulai als einen praktischen Kabbalisten bezeichnet.

der es heißt "החולי פודיגרא קשה כמחט לבשר המת", bemerkte Isserl. seinen Schülern, es sei nicht so arg; kaum aber hatte Isserl. die Lection zu Ende gebracht, da fing er an, sehr heftig über Gichtschmerzen zu klagen, wie noch nie zuvor. Isserl. schrieb dies der Sünde zu, die in seiner Bemerkung zu jenem talmudischen Ausspruche liege und nahm sich fest vor, künftighin mit dergleichen Aeußerungen vorsichtiger zu sein. Als einst der Verfasser des L. J. fragte, was er, der bereits ein so alter Mann sei, doch noch für Interesse an das Kommen des Messias haben könne, entgegnete er: „wenn ich den Messias auch nur ½ Stunde sehen könnte, würde ich dann gerne sterben." Charakteristisch ist folgender Zug: Als einst ein Mönch nach Neustadt kam — vermuthlich war es der bekannte Franziskaner Johann von Capristano, dem 1451 in Neustadt als einem großen Propheten und Wundermann gehuldigt wurde, s. Muchar, Geschichte Steyermarks, Bd. 7, S. 364 — und in seiner Predigt ankündigte, er wolle Wunderdinge verrichten, ließ Isserl. erklären, er wolle dem Mönche, so dieser durch's Feuer ginge und unversehrt bleibe, sofort nachfolgen, vorausgesetzt, daß der Kaiser selbst darauf achte, daß die Christen nicht in irgend einer Weise einen Betrug dabei spielen ließen. Der Mönch machte sich hierauf unverrichteter Sache aus dem Staube, indem er ohne Weiteres aus der Stadt verschwand (L. J.). Dagegen ist von Isserl. zu erwähnen (der auch der divergirenden Ansicht seiner Vorgänger entgegen, wie der Maharil einen weißen Hahn zum Umschlagen der כפרה wählte), daß er einem Kranken gestattete, einen Zauberer zu befragen, wenn dieser nicht gerade zu der Kategorie der in dem Pentateuch verbotenen Zauberer gehöre (Pes. n. 96). Doch den (Hallayschen) Kometen im Jahre 1456 zu beobachten, dazu konnte er aus ängstlicher Rücksicht auf eine Vorschrift des Semag erst nach längerer Zeit sich entschließen. Er sah den Kometen vom Thurme der Judengasse in Neustadt aus und bemerkte bei dieser Gelegenheit den ihn Umstehenden, daß der Komet mit seinem Schweife nach Wien sich wende. Wirklich wurde, wie der Verf. des L. J. hierbei referirt, in demselben Jahre der Fürst von Wien in Prag vergiftet und der Sohn des Fürsten, der die Verfolgung in Wien angestiftet hatte (s. oben S. 134), durch den König von Ungarn getödtet. Es waren dies Ladislaus, der 1457 in Prag war, um mit seiner Braut getraut zu werden, dort aber vergiftet wurde und am 23. November 1457 starb, und Graf Ullrich von Cilly, der am 10. November 1456 in Belgrad ermordet wurde (s. Muchar, Band 7, S. 418).

Wir schließen hieran noch einige andere geschichtliche und culturhistorische Mittheilungen, die wir bei einer eingehenden Lectüre der Schriften Isserl.

gewonnen haben. Sind es auch nur einige lose Notizen, ohne jeden Zusammenhang und ohne jede innere Verbindung, der geschickte Baumeister wird es schon verstehen, bei Gelegenheit manches Steinchen zu seinem Baue hieraus zu entnehmen und so auch das geringfügig scheinende Material zu verwerthen.

Im Ter. had. n. 346 theilt Isserl. mit, daß, sobald der Herrscher eines Landes nach einer Stadt kam, die Juden dem Marschalk 20½ Wiener-Pfund geben mußten, von denen dieser zuerst sich, dann auch die Kammermeister, Thürkämmerer und Schwertträger bedacht habe. Oft mußten auch Betten und verschiedene Geräthschaften an den Hof geliefert werden. Dies berichten auch Wertheimer, die Juden in Oestreich S. 67 und Stobbe, die Juden im Mittelalter S. 38. Nach Isserl. schreibt sich die Entstehung dieser Abgabe folgendem Umstande zu: So oft ein Fürst nach der Stadt kam, waren die Hausbesitzer verpflichtet, für Quartier und Verpflegung des Hofstaates Sorge zu tragen. Die Juden aber, den Eintritt der rohen Soldaten in das Haus fürchtend, fanden es für rathsamer, den Marschalk, der die Quartiere aussucht und anweist, durch ein Geldgeschenk zu gewinnen, auch die übrigen Beamten, Kämmerer und Diener zu beschenken, damit sie ohne Weiteres bereit seien, die Juden einzulassen, so oft diese nöthig hatten, vor den Landesherrn hinzutreten und ihm ihre Angelegenheiten vorzutragen. Die Schwertträger sollten auch bei der Vertheilung bedacht werden, damit sie nicht, wie ihre Weise sonst ist, den Juden die Kappen vom Kopfe reißen[1]) (Ter. had. n. 241).

Eine Gesellschaft von Männern und Frauen reiste umher, um bei Hochzeiten die Lustigmacher zu spielen. In einer Stadt wurden sie festgehalten, unter die Bürger vertheilt, die sie in verschiedener Weise quälten, sie auch gütlich zu überreden suchten, zum Christenthum überzutreten, in welchem Falle sie Leben und Vermögen behalten sollten. Einige folgten diesen Ueberredungen, nämlich Diejenigen, die nicht durch die Flucht sich retten konnten, kehrten aber bald zum Judenthum zurück und wurden, nachdem ihr Rücktritt denunzirt worden war, zum Tode verurtheilt.

In אולסן hatte der Fürst den Juden die Synagoge genommen und in eine Kirche umgewandelt. Der Nachfolger, sein Sohn, war anderen Sinnes

---

[1]) So glauben wir "שלא יחטפו המטרונות„ zu übersetzen, da מטרן als Bezeichnung für „Kappe" bei Maharil und J. Weil mehrere Male vorkommt. Oder sollte es heißen: daß sie nicht die vornehmen Frauen aufgreifen, nämlich als Geißel festhalten?

und gab das Gebäude den Juden wieder. Isserl. wollte die Restitution zur Synagoge gestatten, doch sollte Jacob Weil in Erfurt noch angefragt werden (L. J. S 9).

Die christliche Obrigkeit in Breslau verlangte von den Juden, daß sie bei ihrer Eidesleistung den vierbuchstabigen Gottesnamen mit entblößtem Haupte aussprechen sollten. Isserl. entschied, daß, wenn die Behörde hierin eine größere Heiligkeit für den Eid erblicken wolle, man nachgeben müsse (Pes. n. 203).

Im Jahre 1416 setzte die Gemeinde in Neustadt im Vereine mit anderen Gemeinden Steyermarks nähere Grundsätze fest über die Repartition einer größeren Steuer (Ter. had. S. 177b).

Die Silbermünzen im größten Theile von Deutschland, Böhmen und Polen sind meistens Kupfer und nur von geringem Silbergehalt, während noch vor 100 Jahren die Münzen nur geringen Kupfergehalt hatten (Pes. n. 54).

Isserl. theilte einst seinen Schülern mit, daß einmal ein Schuldbrief vor das Gericht gebracht wurde, der als gefälscht erkannt wurde, weil das Papier, worauf der Schuldbrief geschrieben war, ein Wasserzeichen hatte, dessen Besitzer jünger war als das Datum des Schuldbriefes selbst.

Am Rhein bestand die eigenthümliche Sitte, so Jemand aus dem Gefängnisse kam, wurde ihm ein wenig Wasser ins Gesicht gesprengt und dabei gesprochen ברוך מתיר אסורים. Isserl. sprach sich gegen diese Sitte aus (L. J. 26b).

Im L. J. wird mitgetheilt, daß nicht selten die Christen Leichensteine vom Friedhofe weggeholt haben. Wenn nun in Wertheimers Jahrbuch 1858 S. 21 bei der Gelegenheit, wo über die bei der Demolirung der Burg in Gratz aufgefundenen Leichensteine berichtet wird, die Frage aufgeworfen wird, wie diese Steine in jener Zeit (nämlich 1438, in welchem Jahre der betreffende Theil der Burg gebaut worden), wo die Juden keine Verfolgung zu bestehen hatten, eine solche Verwendung finden konnten, so dürfte in jener Mittheilung des L./J. die Beantwortung der Frage zu suchen sein.

(Fortsetzung folgt.)

Lewis Way
und seine Emancipations-Apologie.

Die Emancipations-Geschichte, die mit Dohm, Mirabeau und Grégoire beginnt und noch nicht abgeschlossen ist, ist reicher, als man gewöhnlich annimmt, an Episoden, Aktions- und Reaktionsstößen. In Deutschland war bekanntlich in den Jahren 1814—1820 und darüber hinaus die reaktionäre Strömung gegen die Juden am heftigsten. Während die Rühs, Fries und ihre philosophischen Spießgesellen ihr Hep, Hep-Geschrei ertönen ließen, und der Zünftneid Steine auf die Juden warf, strengte ein edler Engländer Lewis Way seinen ganzen Eifer an, um, nicht bloß die Gleichstellung der Juden von den im Aachner Congreß versammelten gekrönten Häuptern und ihren Gesandten zu verfechten, sondern ihnen eine Ehrenstellung zu vindiciren. Dohm und die übrigen Emancipationsfreunde hatten bloß die politische, nationalökonomische und humane Seite der Frage ins Auge gefaßt, und sie haben öfter mit einem verächtlichen Blicke auf die Vergangenheit der Juden und auf die Bibel überhaupt herabgesehen. Der englische Kämpfer für ihre Befreiung dagegen betonte gerade die messianische Bedeutung der Juden, ihre Stellung zu der biblischen Verheißung und der zukünftigen Erfüllung. Die Andern betrachteten die Juden als Sklaven, die man in der alten Welt, ebenso wie die Schwarzen in der neuen Welt, aus humanitären oder philosophischen Prinzipien und im Interesse der Staaten selbst emancipiren müsse; sie verachteten sie, indem sie ihnen das Wort redeten. Lewis Way dagegen ehrte in ihnen ihre hohe Abstammung, sie sind ihm „Abkömmlinge von Königen", die in ihrem Elende noch ihre Hoheit bewährt haben. Es ist ein königlicher Stamm, der durch gehäufte tragische Schläge in eine schiefe Lage gebracht worden sei. Seine Apologie für die Juden hat viel Aehnlichkeit mit der seines Landsmannes Nikolas, welcher zur Zeit der englischen Revolution so beredt für die Juden eintrat. Das zeichnet diese Schrift besonders aus und macht sie interessanter. Freilich hat er dabei viel Mystik hinein-

gezogen. Er war strenggläubig und als solcher redet er die Sprache des neuen Testamentes. Aber er erkennt auch die Berechtigung des alten Testamentes und des Volkes an, das ihm zum Träger dient.

Da seine Schrift äußerst selten ist, und für die Emancipationsgeschichte noch nicht verwerthet wurde, so verdient sie, einem größeren Publikum bekannt zu werden. Ihr Titel lautet:

Mémoires sur l'état des Israélites
dédiés et présentés à leurs
Majestés impériales et royales,
Réunies au Congrès d'Aix-la-Chapelle
(Paris 1819).

Der Verfasser hatte sich mit Dohm in Verbindung gesetzt, um mit ihm vereint, die endliche Befreiung der Juden durchzusetzen. Dohm's Biograph, Gronau, berichtet darüber (v. Dohm, nach seinem Wollen und Handeln, ein biographischer Versuch, S. 540 fg.):

„Weniger zusagend war Dohm eine an ihn ergangene Aufforderung zur gänzlichen Umarbeitung seiner schon früher erwähnten Schrift: „über die bürgerliche Verbesserung der Juden", wobei dann auf alle über diese Angelegenheit erschienenen, nur zu zahlreichen Schriften hätte Rücksicht genommen werden müssen. Dieser Umstand und die leidenschaftliche Heftigkeit, der man sich bei der Behandlung des Gegenstandes, besonders in der neueren Zeit, nicht selten hingegeben hatte, schreckten Dohm ab; aber dennoch lautete seine Ablehnung nur bedingt, und man mag auch hieraus abnehmen, wie lebendig seine Liebe zur Arbeit, wie groß sein Muth noch war. Sollte vielleicht Ueberschreitung des Maaßes in Planen und Hoffnungen, wie sie allerdings wohl zuweilen stattfand, hierin erblickt werden, so wird man doch immer den zum Grunde liegenden Sinn ehren müssen. — Mit jener Aufforderung traf sonderbar zusammen, daß Dohm noch von einer ganz andern Seite her um thätige Mitwirkung für Verbesserung der äußeren Verhältnisse der Juden dringend ersucht wurde. Der bekannte Engländer Lewis Way nämlich, der seit dem Jahre 1813, mit einem fast bis zur Sonderbarkeit und zur Uebertreibung gehenden Eifer der Juden sich angenommen hat, bat ihn im Jahre 1818 von dem Congreßorte Aachen her, wohin er sich zur Bethätigung jenes Eifers begeben hatte, um Mittheilung von Nachrichten über die Verhältnisse der Juden in Deutschland und Preußen, besonders über die zu Gunsten der

Israeliten erlassenen Verordnungen und deren Wirkungen. Dohm ersah aus der Abfassung des Schreibens, daß der wohlgesinnte Mann bei allem unverkennbaren Eifer der Sache nicht gewachsen sei, und zu Vieles auf einmal umfassen wolle. Uebrigens stand die Ertheilung solcher in's Einzelne gehenden Nachrichten nicht in seinen Kräften, und völlig unmöglich war es, dieselben dem Herrn Way so schnell zukommen zu lassen, daß er davon, wie er in seinem, am 16. October zu Aachen geschriebenen Briefe gewünscht hatte, zu einer am 30. October dort zu übergebenden Denkschrift noch hätte Gebrauch machen können. Dohm antwortete jedoch auf die schmeichelhafte Zuschrift schleunigst, einige Hauptgrundsätze andeutend, deren Feststellung zu bewirken ihm hauptsächlich wichtig schien, und ersuchte den menschenfreundlichen Engländer, ihm vom Erfolge seiner Bemühungen demnächst einige Nachricht zukommen zu lassen. Dies geschah im Anfange des Jahres 1819 von England aus in einem ausführlichen Schreiben, welcher von dem Sekretair der Londoner Gesellschaft zur Beförderung des Christenthums unter den Juden, Herrn Treschow, in deutscher Sprache, nach Way's Auftrage, abgefaßt war, und welchem der Letzte selbst einige Zeilen in französischer Sprache beigefügt hatte. Zugleich ward auch in Abschrift mitgetheilt, was in der Sitzung der berathschlagende Minister der fünf großen Mächte am 21. November über die von dem Herrn Way dem Kaiser Alexander überreichte Denkschrift im Protokoll bemerkt worden war. Hiernach beschränkte sich die den Anträgen des Herrn Way gewidmete Aufmerksamkeit auf die Aeußerung, daß man der Absicht und dem lobenswürdigen Ziele seiner Vorschläge im Allgemeinen Gerechtigkeit widerfahren lasse, ohne jedoch auf alle seine Ansichten näher einzugehen, und daß die Minister von Oesterreich und Preußen sich, in Betreff ihrer Monarchien zur Ertheilung von Nachrichten und Aufklärungen über eine solche dem Staatsmann und Menschenfreund zugleich interessirende Angelegenheit erboten. — Dohm konnte die großen Hoffnungen nicht theilen, zu denen Herr Way sich durch das Ereigniß seiner Bemühungen berechtigt hielt, und da überdem in dem Schreiben des Herrn Treschow Aeußerungen wie folgende: „Herr Way betrachtet Sie, wie er mir diesen Morgen sagte, als einen zweiten Moses, der vierzig Jahre lang an der Wohlfahrt Israel's gearbeitet hat, und sein Wunsch und Gebet zum Herrn ist dieser, daß auch Sie noch vor Ihrem Ende von einem Berge Pisga das moralische Kanaan erblicken mögen, in dem es zur Ruhe gebracht wird" —, da solche Aeußerungen überhaupt keine sonderlichen Hoffnungen für fernere glücklichere Bestrebungen des Herrn Way bei ihm zu erregen

vermochten, so brach er einen Briefwechsel ab, der zu nichts Ersprießlichem führen konnte, und wartete in Geduld, ob Herr Way sein Versprechen, ihn auf seiner nächsten Reise nach dem Continent aufzusuchen, um mündlich über die große Angelegenheit mit ihm zu reden, erfüllen werde."

Wir lassen nun Way's Apologie folgen:

I.

Principien als Basis für ein Memoire über den gegenwärtigen Zustand der Israeliten, sowie über die Wohlthaten, die die Christen ihnen bewilligen sollen. Sr. Majestät dem Kaiser aller Reußen überreicht. Aachen, den 5. October 1818.

(S. 5.)

1. Man muß den Israeliten alle bürgerlichen und socialen Rechte bewilligen, ohne irgend eine Unterscheidung von den Christen.

2. Die Regierungen müssen ihre Priester und hauptsächlich ihre Bischöfe dazu anhalten, die ausgedehnteste Liebe gegen die Kinder Israel's, sowie durch ihr Beispiel als durch ihre Reden, soviel an ihnen liegt, zu predigen.

3. Die Regierungen müssen zu der Begründung der Künste und Gewerbe unter den Israeliten ermuthigen und sie hauptsächlich zum Ackerbau anleiten, Diejenigen belohnen, die Fortschritte machen, und Diejenigen zu Aemtern zulassen, die fähig sind, sie nützlich auszufüllen. (S. 6.)

4. Die Regierungen müssen solche Maßregeln treffen, daß die jüdische Jugend an der allgemeinen Erziehung theilnehmen könne, gleich den Christen und in denselben Collegien, Gymnasien, Universitäten u. s. w.

5. Um ein für die Wohlfahrt der Israeliten so passendes Projekt verwirklichen zu können, ist es nothwendig, ein Central-Comité zu gründen (in Frankfurt, Berlin, Warschau, oder an irgend einem andern Orte), das aus christlichen Mitgliedern und aus den aufgeklärtesten Juden zusammengesetzt sei.

Die Gegenstände, mit denen dieses Comité sich beschäftigen wird, werden sein:

1. Eine allgemeine Correspondenz in Betreff der Israeliten in allen Welttheilen zu gründen.

2. Zur Veröffentlichung von Schriften zu ermuthigen, deren Zweck sein wird, die Vorurtheile verschwinden zu lassen, den Haß zu entwurzeln,

und einen Geist des gegenseitigen Wohlwollens und der Harmonie zu fördern.

3. Die verschiedenen Schriften zu prüfen, welche gegen die Zulassung der Israeliten zu den bürgerlichen Rechten erscheinen könnten und sie zu widerlegen. (S. 7.)

4. Endlich wird sich dieses Comité damit beschäftigen, die besten Mittel zur Verbesserung und Vervollständigung des bürgerlichen, moralischen und religiösen Zustandes der Kinder Israel's zu suchen, gegenseitige Belehrung und den Geschmack an mechanischen und freien Künsten unter ihnen auszubreiten und fortzupflanzen.

II.

Principien, die Bezug haben auf die Pflichten der Israeliten, wenn die Herrscher in ihrer Weisheit die vorgeschlagenen Grundsätze zulassen wollen. (S. 8.)

1. Die Israeliten müssen sich, indem sie die Bürgerrechte in den verschiedenen Staaten Europa's annehmen, den Verpflichtungen unterwerfen, die dieser Wechsel ihnen auferlegt.

2. Sie müssen, soviel in ihrer Macht steht, zur Verbesserung ihrer Sitten beitragen und ihre (nicht verbindlichen oder gleichgültigen) Gebräuche verlassen, welche darauf gerichtet sind, sie von den Christen in ihren weltlichen Beziehungen abzusondern.

3. Sie müssen denjenigen ihrer Gesetze entsagen, welche sich denen des Staates, den sie bewohnen, entgegenstellen würden, damit sie kein Hinderniß ihrer Emancipation seien; endlich müssen sie alle öffentlichen Lasten mit anderen Bürgern theilen.

4. Die begüterten Israeliten müssen sich einige Geldopfer auferlegen, um die Erziehung ihrer bedürftigen Religionsgenossen zu verbessern und zu vervollkommnen. (S. 9.)

Man wird, wo das Bedürfniß es erheischen wird, Elementarschulen gründen, in welchen die jüdische Jugend die Vorschriften der Moral und die Elemente der nützlichen Kenntnisse schöpfen wird, welche dann jeder in öffentlichen Schulen, Collegien, Gymnasien u. s. w. vervollkommnen kann. (Nach Artikel 4.)

(Fortsetzung folgt.)

Monatsbericht.

Das nach dem neuen Wahlgesetze berufene englische Parlament zählt neben jüdische Deputirte, ein den Engländern selbst erstaunliches Verhältniß, wenn man die Zahl der jüdischen Bevölkerung in England in Betracht zieht. Es wohnen daselbst kaum mehr als 6000 Juden, davon kommen mehr als zwei Drittel auf London. Die Provinzialstädte haben sechs jüdische Deputirte gestellt, nämlich außer der City noch: Greenwich, Reading, Dover, Hythe, Aylesbury und Drusbury. Die englische Judenschaft ist viel stärker im Parlament vertreten als jede andere Confession oder religiöse Sekte (wie man in England sagt), die Staatskirche ausgenommen. Sämmtliche jüdische Deputirte gehören der liberalen Partei an und haben für die irische Kirchenbill gestimmt.

Ein anderes statistisches Verhältniß stellt die österreichiche Presse zusammen. Es haben im Jahre 1868 oder seit dem Durchbruche in dem Concordat 136 Bekehrungen im diesseitigen Oesterreich stattgefunden. Davon kommen 76 auf die Juden, d. h. so viel Katholiken sind zum Judenthum übergetreten, mit eingerechnet die ehemals convertirten Juden, die in den Schooß der Synagoge zurückgekehrt sind. 45 Katholiken sind protestantisch geworden; 12 Akatholiken sind zur katholischen Kirche übergetreten, und nur 3 zur griechisch-unirten Kirche. — Ob dieser massenhafte Uebertritt christlicher Elemente zum Judenthum für dieses einen günstigen Erfolg haben wird, muß erst die Zeit lehren.

Anzeiger von Novitäten.

1) Dr. Wilhelm Babt, de oraculis Sibyllinis a Judaeis compositis Pars I, dissertatio inauguralis, Breslau 69 (Schletter).

2) Emanuel Deutsch, der Talmud, aus der siebenten englischen Auflage in's Deutsche übertragen, Berlin 69 (Dümmler).

3) Dr. M. Duschak, das mosaisch-talmudische Strafrecht, ein Beitrag zur historischen Rechtswissenschaft, Wien 69 (W. Braumüller).

4) M. Lattes, de vita et scriptis Eliae Kapsalii, nec non de quibusdam aliis ejudem gentis vris illustrioribus; accedunt excerpta ad Judaeorum historiam pertinentia, ex Manuscripta Kapsalii historia. Padua 69 (Selbstverlag).

Der hebr. Titel: לקוטים שונים מס׳ דבי אליהו מלאכת יד הגאון מהרר אליהו קפשאלי.״

5) Dr. Schmiedl, Studien über jüdische, insonders jüdisch-arabische Religionsphilosophie. Wien (Herzfeld & Bauer).

6) Dr. Abr. Wedell, de emendationibus a Sopherim in libris sacris veteris Testamenti propositis, dissertatio inauguralis (ר״ח תקוני סופרים) Breslau 69 (Schletter).

Erklärung.

Ich fühle mich den Lesern meiner Geschichte gegenüber zur Erklärung verpflichtet, daß der elfte (letzte) Band derselben nicht im Institute des Literatur-Vereins erscheinen wird.

Dr. H. Graetz.

Briefkasten.

Herrn Dr. ..... in Nordamerika. Wenn die neuentstandene »Jewish Times“ in Newyork die englische Uebersetzung des vierten Bandes meiner Geschichte — ohne meine Erlaubniß — als Leader Nummer nach Nummer bringt, so bin ich an literarischen Diebstahl an meinem Eigenthum von Amerika aus gewöhnt. Wenn dasselbe Blatt mich dann wieder begeifert, so ist mir das sehr gleichgültig. Mäßigen Sie auch Ihren Unwillen, lieber Freund.

Zur Nachricht: Predigten, Erbauungsbücher, Schulbücher und andere nicht wissenschaftliche Schriften können in dieser Zeitschrift keine Besprechung finden. — Der Anzeiger wird ebenfalls lediglich wissenschaftliche Novitäten bringen.

Abhandlungen.

Der Auszug aus Babylonien und der Dualismus in der Oberleitung des nachexiliſchen Gemeinweſens in Judäa.

Der Auszug aus Babylonien war auch nicht ohne Wunder vor ſich gegangen, wenn ſie auch nicht ſo eklatant und augenfällig waren, wie die des Auszuges aus Egypten. Der zweite Werberuf für das jüdiſche Volk verdient mindeſtens eben ſo viele Aufmerkſamkeit wie der erſte, weil damals erſt zu dem Körper des Judenthums die Seele hinzugekommen iſt. Die unverſehrt gebliebene Nationalität wurde damals durch den Geiſt befruchtet und zu einem mächtigen Faktor in der Geſchichte der Menſchheit ausgeſtattet. Die tröſtende Prophezeiung, welche einer der letzten Propheten der verzweifelten Menge verkündete: „Größer wird die Ehre dieſes (des zweiten) Tempels ſein als die des erſten," hat ſich, wie die Annalen der Geſchichte deutlich aufgezeichnet haben, buchſtäblich bewährt. Dieſer Tempel wurde ein Bethaus für alle Völker. Die halbbegeiſterte und halbverzagte Schaar von etwa 40,000 Derer, welche das babyloniſche Exil mit dem Elend in Judäa vertauſcht hatten, war die Urquelle, aus der Gnadenſtröme für die civiliſirte Menſchheit floſſen, die noch heute nicht ganz verſiegt ſind. Leider beſitzen wir für dieſe intereſſante Phaſe der jüdiſchen Geſchichte, vom Auszug aus Babylonien bis

zur Consolidirung der Verhältnisse in Judäa, kein Buch Exodus und Numeri, und auch kein Buch Josua. Die Nachrichten, welche das Buch Esra oder vielmehr der Chronist darüber giebt, sind — wie bekannt — sehr dürftig und nur umrißlich gehalten, und sie geben auf viele Fragen keinen Aufschluß. Die Ergänzung, welche das sogenannte apokryphische Buch Esra (oder Esra α, das auch Josephus benutzt hat) hinzufügt, ist auch nur von geringem Belang.

Glücklicher Weise hat uns die prophetische und psalmistische Poesie aus dieser Zeit einige um so treuere Züge der geschichtlichen Vorgänge erhalten, als sie nicht der Ausfluß eines subjectiven Erzählers, sondern der photographische Reflex der faktischen Zustände sind. Diese Züge sind aber mit der Zeit so matt und unscheinbar geworden, daß sie auch aufmerksamen Beobachtern entgangen sind; sie bedürfen daher der nachhelfenden Hand des Retoucheurs, um wieder augenfällig zu werden. Die kritische Exegese soll das Geschäft der Retouche und der Colorirung übernehmen.

Der Chronist hat nicht einmal angegeben, in welchem Monate die heimkehrenden Exulanten aus Babylonien aufgebrochen und in welchem sie angekommen sind; er bemerkt nur, daß sie im siebenten Monat (Tischri) bereits in den Städten um Jerusalem angesiedelt waren und sich in demselben Monat in der Hauptstadt versammelten. Da uns aber Esra's Tagebuch (in Esra oder der Chronik aufgenommen) erzählt: Esra habe mit seiner Auswanderungs-Colonie vier Monate für die Reise von Babylonien bis Jerusalem gebraucht (vom ersten Nißan bis zum ersten Ab [1]), so können wir für die erste Auswanderung nicht weniger

[1]) Esra VII, 9. Der Ausdruck הוא יסד המעלה מבבל bietet gar keine Schwierigkeit, und nur Unbeholfene konnten darüber stolpern. Es ist eine Verbal-Form in Hophal = הִיסַּד; am ersten Monate wurde der Auszug (המעלה) aus Babylonien festgesetzt. Die LXX faßt es auch verbal, nur aktiv: ἐθεμελίωσε τὴν ἀνάβασιν.

annehmen, zumal die Menge größer und daher zum Reisen schwerfälliger war. Ist diese jedenfalls weite und nicht unbeschwerliche Reise der ersten Auswanderer ohne Beschwerlichkeit von Statten gegangen? Es läßt sich nicht denken. Denn obwohl Esra für seine Colonie ebenfalls eine Art Ferman vom persischen Großkönig erlangt hatte, so war er doch auf Anfälle von Feinden durch den von räuberischen Beduinen wimmelnden Landstrich gefaßt, mochte aber vom König keine Geleitstruppen annehmen und erflehte von Gott, ihm den richtigen, ungefährlichen Weg zu zeigen.[1]) Die ersten Emigranten hatten ohne Zweifel eben so wenig Geleitstruppen und mußten wohl Wege aussuchen, wo sie weniger Anfällen von bewaffneten, plünderungssüchtigen Streifschaaren ausgesetzt waren. Behalten wir diese sich von selbst aufdrängende Voraussetzung im Auge, dann bietet sich uns eine bisher nicht genügend beachtete Quelle für die Geschichte dieses Exodus, die neue Aufschlüsse giebt.

Ein Psalm (107) beginnt: „Danket dem Herrn, denn für immer ist seine Gnade. (So) sollten die von Gott Erlösten sprechen, die er von der Gewalt des Feindes erlöst und aus den Ländern gesammelt hat, von Ost und West, von Nord und Süd.[2]) Sie irrten in Steppen, in der Wüste, und fanden den Weg zur

[1]) Das. V. 21—23.

[2]) Schnurrer hat schon richtig nacherilische Verhältnisse in diesem Psalm erkannt. Ihm folgten Rosenmüller, de Wette, Hengstenberg und andere Ausleger. Aber da sie nicht im Stande waren, den ganzen Inhalt historisch zu erklären, sondern gezwungen waren, Vieles nur bildlich zu fassen, so haben Hitzig, Olshausen und Hupfeld diesen historischen Hintergrund wieder aufgegeben. Nachman Krochmal hat das Detail in diesem Psalm tiefer erfaßt, aber es nur skizzenhaft angedeutet (More Neboche ha-Zeman XI 3). Er nennt ihn mit Recht הלל הבבלי; vergl. auch Frankel, Einfluß der paläst. Exegese S. 232. — Gelingt es, sämmtliche in diesem Psalm berührte Fahrnisse auf die Exulanten aus Babylonien zu beziehen, dann ist dieser Hintergrund wiederhergestellt. — Für מים lesen Einige richtig: מימין, analog Ps. 89, 13, Jes. 43, 6 צפון תימן. Man kann auch Jes. 49, 11 lesen והגה אלה מצפון ומימין statt מצפון ומים.

bewohnbaren Stadt[1]) nicht. Hungrig und auch durstig verschmachtete ihre Seele in ihnen. Da flehten sie zum Herrn, daß er sie aus ihren Nöthen errette, und er leitete sie auf den richtigen Weg[2]) zu gelangen zur bewohnbaren Stadt." Ohne Commentar sind diese Verse verständlich genug als Schilderung des Auszuges aus Babylonien. Indem die ausgewanderte Colonie die frequentirten Straßen vermeiden wollte, um nicht räuberischen Feinden zu begegnen, gerieth sie in Wüsteneien, litt Hunger und Durst, verschmachtete, bis ihr Gott den rechten Weg gezeigt hat, die ersehnte Heimath wieder zu betreten. Höchstens brauchte noch die Erwähnung aller Himmelsgegenden, aus denen die Zerstreuten sich gesammelt haben, eine nachhelfende Erklärung. Sie ist in der Prophezeiung Deutero-Jesaias' gegeben, daß Gott die zerstreuten Israeliten nicht bloß aus Osten (Babylonien) heimführen, sondern auch aus Westen sammeln wird. „Ich werde zum Nord sprechen: „„Gieb (sie) heraus"" und zum Süden: „„Halte (sie) nicht zurück.[3])"" Bringe meine Söhne von Ferne heim und meine Töchter vom Ende der Erde, — alle Die, welche sich nach meinem Namen nennen, und die ich zu meiner Ehre geschaffen, gebildet und ausgestattet habe." Auch der zeitgenössische Prophet Zacharia spricht von der Zerstreuung in allen vier Himmelsgegenden.[4]) Es gab demnach auch zersprengte Israeliten im Westen, d. h. auf den Inseln und in den Küstenländern des

---

[1]) עיר מושב V. 4 und 36 bedeutet: die bewohnbare Stadt, oder die Stadt zum Wohnen, wo sie sich erst ansiedeln sollten. — Die LXX verbindet richtig דרך mit עיר מושב: ὁδὸν πόλεως . . . ἐκ εὑρον. Man braucht daher nicht für דרך zu setzen לא דרך.

[2]) וידריכם בדרך ישרה V. 7 ist zu vergleichen mit Esra 8, 21: לבקש ממנו דרך ישרה. Es bedeutet nicht bloß: der richtige, sondern auch der gefahrlose Weg.

[3]) Vergl. ob. S. 243, Note 2.

[4]) Zach. II, 10 כי כארבע רוחות השמים פרשתי אתכם (oder) באַרבע; die LXX übersetzt diesen Vers: ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων τῷ οὐρανῷ συνάξω ὑμᾶς.

Mittelmeeres, ferner im Norden, Aram, und endlich im Süden, Egypten. Aus allen diesen Ländern kehrten die Heimathssehnsüchtigen und Nationalgesinnten zur Zeit der Restauration zurück. Es wird sich später noch ein Beleg dafür finden.

Es ist also nicht zu verkennen, daß wir es mit einem Exodus-Psalm aus der Zeit der Rückkehr aus dem babylonischen Exile zu thun haben, und es ist unbegreiflich, wie ihn Hitzig und andere Exegeten durchaus in die Syrerzeit, speciell in die Zeit des Kampfes mit Bakchides versetzen konnten, wofür im ganzen Psalm auch nicht die Spur eines Anhaltes vorhanden ist. Dagegen paßt jeder Zug und jedes Wort auf die Vorgänge und Stimmungen in der unmittelbar nachexilischen Zeit. Offenbar wollte der Psalmist Verzagte ermuthigen und Verzweifelte aufrichten; darum verweist er auf die Vorgänge in jüngster Zeit, die den Zeitgenossen noch gegenwärtig waren, und schließt: „Wer ist so weise, dieses zu beachten, so würden [1]) des Herrn Gnaden erkannt und beachtet werden.“ Vier Klassen haben die wunderbare Errettung in der Jüngstvergangenheit erfahren, und sie — d. h. fast die ganze Colonie — sollten dem Herrn dafür danken: יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם, daß seine Gnade sich nicht bloß in den glorreichen Tagen der Vergangenheit, sondern auch zu jeder Zeit bewährt: כי לעולם חסדו. Sie sollten daher, wenn sie auch augenblicklich von Ungemach heimgesucht werden, nicht an Gottes Beistand und Gnade verzweifeln. Der in fünf ungleiche Strophen eingetheilte Psalm hat entschieden einen paränetischen Charakter. Die erste Strophe hat zum Inhalte, wie sich gezeigt hat, die wunderbare Sammlung der Zerstreuten zunächst vom Osten (Babylonien) und dann auch aus den übrigen Him-

[1]) Ewald faßt mit Recht ויתבוננו חסדי ה' passivisch. Es kommt in Ps. 119, V. 100, 104 in demselben Sinne vor: מפקודיך אתבונן. Vielleicht gab es davon auch eine Hothpael-Form wie הֻכַּבֵּס, הֻטַּמֵּא, הָתְפָּקְדוּ und andere.

melsgegenden, ferner ihre Erhaltung auf der Reise durch Wüsteneien und endlich ihre Leitung bis zu ihrer Ankunft am Ziele.

Die zweite Strophe schildert die Befreiung aus dunkeln Kerkern. Das scheint nur auf den ersten Blick befremdend, erhält aber die richtige Beleuchtung, wenn man den Zustand der Exulanten kurz vor Cyrus' Eroberung näher betrachtet. Sie scheinen nämlich einem fast unerträglichen tyrannischen Druck ausgesetzt gewesen zu sein. Beraubung, Erniedrigung, Demüthigung, Einkerkerung und selbst der Martyrertod war ihr Loos. Nur auf diese Weise sind deutliche Anspielung in Deutero-Jesaias zu verstehen: „Gott verlangte um seiner Gerechtigkeit willen, daß es (das jüdische Volk) die Lehre erhöhe und verherrliche; aber es ist ein geplündertes und beraubtes Volk, hineingeblasen in Löcher und in Kerkern versteckt" (Jes. 42, 22—23). — „Ich habe über mein Volk gezürnt, mein Erbe entweiht, sie in Deine (Babyloniens) Hand geliefert. Du hattest kein Erbarmen mit ihnen, selbst auf Greise hast Du Dein Joch gelegt" (das. 47, 6). — „Zur Zeit des Wohlwollens erhöre ich Dich .... zu sprechen zu den Gefesselten: „„ziehet hinaus!"" zu denen im Dunkel: „„zeigt euch!"" — (49, 7—9). „Du (Israel) fürchtest stets, den ganzen Tag den Zorn des Drängers, wie er gerüstet ist zu verderben" (das. 50, 13). — „Deine Dränger, die zu Dir sprachen: „„Bücke Dich nieder, wir wollen über Dich hinschreiten,"" und Du machtest wie den Boden Deinen Leib, und wie eine Straße für die Schreitenden" (51, 23). — „Meinen Leib gab ich preis den Geißlern und meine Wange Denen, die mir den Bart ausrauften; mein Angesicht habe ich nicht vor Schmach und Anspucken verborgen" (50, 6). — „Der Herr sandte mich, den Gefangenen Freiheit, den Eingekerkerten Erlösung zu verkünden" (61, 1). Das martyrologische Kapitel von dem Knechte Gottes, der zur Schlachtbank geführt wird und wie ein stummes Lamm den Mund nicht zur Klage öffnet (53), ist aus dem Leben, aus den Leiden der Exulanten kurz vor ihrer Erlö-

ſung gegriffen. Iſrael's Märtyrerthum begann im babyloniſchen Exil. Daher der ingrimmige Haß dieſes Propheten und auch deſſen, dem Jerem. 50, 51 angehören, gegen Babel und die Chaldäer.

Dieſe Leiden der Exulanten müſſen unter dem letzten babyloniſchen König vorgekommen ſein (zwiſchen 555—538), den die Inſchriften Nabonet nennen; bei Beroſus und Abydenus heißt er Nabonnad auch Naboandelos (Joſephus c. **Apionem I**, 20, **Antiqq. X, II**, 2, Euſebius **Praepar. IX** 41); Herodot nennt ihn verſtümmelt Labynet (**Hist. I.** 188).

Es kann nach dem Vorangegangenen nicht mehr zweifelhaft ſein, was die „Gefangenen und Gefeſſelten" zu bedeuten haben. Cyrus brachte auch dieſen Gemarterten und Eingekerkerten, dieſen Vorläufern der Marranen, Erlöſung und Freiheit. Deutero-Jeſaias accentuirt recht ſcharf dieſe Seite der Befreiung: „Ich, Gott, habe Dich (meinen Knecht) berufen, Dich an der Hand gefaßt .... um aus dem Kerker die Gefeſſelten zu befreien und aus dem Gefangenhauſe die im Dunkel Sitzenden" (42, 6—7 [1]). Dadurch wird die Strophe in unſerem Pſalm (V. 11—16) leicht verſtändlich; man muß ſich nur noch mit der Dogmatik des Verf. befreunden, daß Leiden nur Folge eines ſündhaften Lebens und des Ungehorſams gegen Gott ſeien. Der Sinn iſt: Auch die in Dunkel Sitzenden, die in Eiſen Gefeſſelten hat der Herr befreit, weil ſie ſich zu ihm gewendet haben; er hat die Pforten von

---

[1]) Dieſe Verſe bieten auf den erſten Blick eine ſyntaktiſche Schwierigkeit. Vers 6 giebt offenbar den Beruf des „Knechtes" an, „den Völkern Licht zu bringen." Wenn V. 7 die Fortſetzung wäre, ſo wäre er nicht recht verſtändlich. Man muß aber V. 6 als entfernten Zweck anſehen, wozu auch noch לפקח עינים עורות gehört; V. 7 iſt aber der nähere Zweck, abhängig vom Verbum ואחזק בידך, nämlich: להוציא ממסגר אסיר. Ebenſo iſt zu vertheilen 49, 6 und 8—9. Eine ebenſo verwickelte, irreführende Conſtruction iſt Ezek. 20, 23—26, wo למען אשימם nicht zum zunächſt ſtehenden Satz, ſondern zu 23 gehört: למען . . . ולזרות אותם בארצות אשימם.

Erz gebrochen und die Riegel von Eisen zersägt. — Die dritte Strophe beschäftigt sich mit den (vielleicht von der anstrengenden Reise) schwer Erkrankten, denen Gott auf ihr Flehen Genesung gespendet hat.

Länger verweilt die vierte Strophe bei den aus den Gefahren auf einer Seefahrt Erretteten. Sie haben am meisten Gelegenheit gehabt, Gottes Werk und Wunder auf der Fluth anzustaunen, wie er zuerst einen Sturmwind brausen ließ, daß die Wogen bald zum Himmel aufschlugen, bald sich in die Tiefe furchten, daß die Schiffsfahrer wie Trunkene taumelten und alle ihre Weisheit zu Schanden wurde. Und bald verwandelte Gott den Sturm in ein leises Säuseln. „Die das Meer auf Schiffen bestiegen und viel arbeiteten in großen Gewässern, sie haben Gottes Werk gesehen." Nicht von Seefahrern im Allgemeinen spricht der Psalm, sondern von Solchen, die zu einer gewissen Zeit sich auf das Meer wagten, um ein ersehntes Ziel zu erreichen. Die auf dem Schiffe freuten sich, daß die Wellen beschwichtigt wurden, und Gott führte sie in das Gebiet ihres Wunsches. Auch sie sollten Gott dafür danken, ihn preisen in der Volksversammlung, und im Sitze der Alten ihn loben. Entschieden ist hier von jüdischen Seereisenden die Rede, welche dem Schiffbruch entgangen und an dem Ziel ihres Wunsches[1]) angelangt waren. Was war denn das Gebiet ihres Wunsches, in dem sie in der Volksversammlung Gott preisen sollten? Doch wohl nichts anderes als Judäa, wohin sie sich gesehnt hatten. Es kann sich nur auf die heimkehrenden zerstreuten Judäer aus dem Westen, von den Inseln und den Küstenländern beziehen. Sobald sie Kunde von der Restauration eines Staates in Judäa

---

[1]) Die Bedeutung von מחוז kann nicht zweifelhaft sein, da das Wort im Arabischen wie im Mischnaitischen Hebräisch als Gebiet vorkommt. Die Erklärung מחוז mit „Hafenplatz" nach der LXX ist lediglich errathen.

und dem Wiederaufbau Jeruſalems erlangt hatten, trieb ſie das Heimweh zur Rückkehr. Aber von dort aus konnten ſie nur zu Schiffe nach Judäa gelangen. Ein Seeſturm mochte ſie dem Untergange nah gebracht, und ſie mochten ihre Gefahren und Errettung in der judäiſchen Colonie erzählt haben. — Die letzte Strophe faßt den Kern des Gedankenganges zuſammen (V. 32 bis 40) und macht die Nutzanwendung. „So macht Er Flüſſe zur Steppe, Waſſerquellen zur Dürre und Fruchtland zum Platz für Unkraut wegen der Schlechtigkeit ihrer Bewohner. Er macht aber auch die Steppe zum See und Wüſtenland zu Waſſerquellen. Dorthin verpflanzte er Darbende und ſie gründeten die bewohnbare Stadt; ſie beſäeten Felder, pflanzten Weinberge und brachten Fruchterträgniß hervor. Er ſegnete ſie (die Hungrigen), ſie vermehrten ſich gar ſehr, und ihr Viehſtand nahm nicht ab.[1]) . . . . Während Er Verachtung über Vornehme ausgoß und ſie in wegloſer Wüſte irre gehen ließ, kräftigte Er Leidende vom Elend und machte (zahlreich) wie Heerden die Familien der.[2]) . . .“ Es iſt ebenſo klar, daß die Darbenden (רעבים), von denen hier ausgeſagt wird, daß ſie Gott in das fruchtbar gewordene Land eingeſetzt habe, dieſelben ſind, von welchem es in Anfang heißt, daß ſie die Gotteserlöſten ſind, die er beſonders von Oſt geſammelt hat, und die, durch Wüſteneien wandernd, Hunger und Durſt gelitten. Der Landſtrich, den ſie bewohnen ſollten, war öde und iſt erſt von den Anſiedlern, unter Gottes Beiſtand, in ein fruchtbares Land verwandelt worden. Iſt es nicht gerechtfertigt, in dieſen Anſiedlern die Colonie der heimkehrenden Exulanten und in dem Lande das verödete Judäa zu ſehen? Die bewohnbare

---

[1]) Vers 39 iſt in ſeiner gegenwärtigen Geſtalt unverſtändlich; die Verba וימעטו וישחו müſſen anders aufgefaßt werden, was hier zu erklären, zu weitläuftig wäre.

[2]) Zum Halbvers 41 וישם כצאן משפחות muß noch ein Wort, entſprechend dem Worte אביון, ergänzt werden, etwa משפחות עניים oder דלים; ſonſt iſt er unverſtändlich.

Stadt (עיר מושב), welche diese Colonisten erst neu gegründet haben, ist nicht die erste beste Stadt, sondern Jerusalem. Genannt wird sie nur deßwegen nicht, weil sie eben erst geschaffen werden sollte. Nur durch diese Beleuchtung erhält dieser schöne Psalm Zusammenhang und Abrundung. Es folgen aus demselben drei Thatsachen für die Geschichte der Auswanderer aus dem babylonischen Exil: die aus Babylonien Heimkehrenden hatten auf ihrer mehrmonatlichen Wanderung mit Ungemach zu kämpfen; sie fanden Judäa verödet und mußten es erst anbauen, so wie sie Jerusalem aufbauen mußten, und endlich es sind auch aus anderen Ländern zersprengte Juden zurückgekehrt, namentlich aus der Westgegend, aus den Inselländern des Mittelmeeres und zwar zu Schiff.

Die Gnadenzeichen, welche dieser Psalm in Erinnerung bringt, waren zur Zeit seiner Entstehung nicht mehr sichtbar. Er setzt vielmehr eine bereits getrübte, nicht sehr glückliche Gegenwart voraus, deren Druck auf die Gemüther er eben bannen will. Man braucht ihn aber nicht tief herabzudrücken. Die Wandelung war in kurzer Zeit, in kaum zwei Jahrzehnden (vom 1. oder 2. Jahre Cyrus' bis zum 2. Jahre Darius') vor sich gegangen; die Begeisterung der heimgekehrten Judäer war rasch genug durch Conflicte und Calamitäten ernüchtert. Aus Chaggai's Schilderung erfahren wir, daß Mißernten den jungen Staat heimgesucht haben, und aus Esra c. 4, daß er von feindlichen Nachbarn beunruhigt und gefährdet worden war. Die Calamität: dürre, ausgewehte Aehren, Unreife, Hagelschlag, überhaupt Unfruchtbarkeit, reflektiren auch die Psalmen 85 und 126 (wie sie ältere und neuere besonnene Ausleger verstanden haben). Während der Letztere die Verzagenden tröstet und sie ebenfalls auf die erste glückliche Zeit der Heimkehr verweist: „Erquicke,[1]) o

[1]) Den Vers שובה ה׳ את שביתנו כאפיקים בנגב (ψ 126) kann man unmöglich mit den Auslegern nehmen: „bringe unsere Gefangenen zurück;" denn das Bild, „wie ein Strom in der Wüste" wäre sinnlos. Man muß viel-

Herr, unſere (heimgekehrten) Gefangenen, wie Ströme in der Sandwüſte“ tadelte der Letztere leiſe, poetiſch wie gehaucht die bereits beginnenden, vielleicht aus der Noth entſprungenen Fehler der Colonie. „O ich möchte es hören, wenn (Gott) Frieden ſeinem Volke ... verkünden wird, auf daß es nicht mehr in Thorheit zurückfalle ... Gnade (Gottes) und Treue (unter den Menſchen) begegnen ſich .... Blüht die Treue aus der Erde, ſo blickt Heil vom Himmel. Der Herr wird auch das Glück ſpenden und unſer Land ſeinen Ertrag.“

Die politiſche Noth der jungen Colonie war vielleicht noch drückender als die aus den Mißernten entſprungene. Sie wurde ihn von den Nachbarn zugefügt. Unter dieſe Nachbarfeinde verſteht man gewöhnlich nur die Samaritaner, die Halbjuden, wie ſie Joſephus nennt. Sie ſind auch in Eſra 4, 2 kenntlich genug gezeichnet, indem ſie angeben: „Euren Gott opfern wir ſeit den Tagen Aſſar-Hadons, der uns hierher verſetzt hat (Hupfeld's Einwurf gegen die Annahme von Feindſeligkeit Seitens der Samaritaner [Pſ. IV., S. 256, Note.] iſt unbegründet). Allein die Chuthäer waren nicht die einzigen Feinde des jungen judäiſchen Staates. Spricht doch der zeitgenöſſiſche Prophet Zacharia von vier Hörnern, welche kamen, um Juda und Jeruſalem zu zerwerfen (2, 3—4)! Judäa hatte demnach von vier Nachbarfeinden zu leiden, oder es war von Feinden auf allen vier Seiten umringt. Im Norden waren es entſchieden die Samaritaner, die, weil ſie nicht zur Gemeinſchaft des Cultus zugelaſſen worden waren, an dem Ruin der Colonie arbeiteten. Im Süden gab es ebenfalls Feinde und zwar die Idumäer. Man hat auf dieſen uralten Feind Juda's nicht geachtet, deſſen Haß die Zer-

---

mehr שובה nehmen gleich וְהָשִׁיבָה. Man ſagt zwar im Hebr. השב נפש, wenn man „Wiederbeleben, Erquicken“ ausdrücken will; allein das Subſtantiv. נפש wird auch weggelaſſen: ψ 80 mehrere Male השיבנו ist gleich השב נפשנו, „belebe uns.“

störung des Tempels überdauerte. Das apokryphische Buch Esra (Esra α) läßt Darius aus Rücksicht für Zerubabel den Judäern die Dörfer wieder zurückerstatten, welche die Idumäer ihnen entrissen hatten[1]). Schon der Prophet Ezekiel deutet an, daß Idumäa sich nach der Zerstörung Jerusalems als Erbe des Landes betrachtete (35, 10, 12). Juda Makkabi mußte noch mit den Idumäern kämpfen und entriß ihnen Hebron und die dazu gehörigen Dörfer oder Kleinstädte (1. Makkab. 5, 3; 65). Ohne Zweifel hatten sich die Idumäer nach der vollständigen Exilirung der Judäer nach Norden ausgebreitet und die judäische Landschaft in Besitz genommen. Daher der Ingrimm der exilischen Propheten und Psalmisten gegen Edom. Ungern sahen die Idumäer die Rückkehr der Exulanten und vereinten wohl ihre Feindseligkeit mit den Samaritanern, um der neuen Colonie den Garaus zu machen. — Im Osten waren die Feinde Judäas ohne Zweifel die Ammoniter und Moabiter, welche noch zur Zeit der Makkabäer-Kämpfe existirten. Ob im Westen noch Philister vorhanden waren, ist zweifelhaft (in einem Makkabäischen Psalm 82, 8 wird noch פלשת genannt); aber jedenfalls waren die Bewohner der Meeresküste stets feindselig gegen die Judäer, bis sie die Makkabäer-Helden vertilgt haben. Wir haben demnach vier Hörner, wie der Prophet Zacharia sich bildlich ausdrückte, welche Juda und Jerusalem zerwerfen wollten. Wenn ein Stufenpsalm von allen Feinden Zions spricht, daß „sie beschämt sein und zurückweichen werden, sie werden wie Lauch auf den Dächern sein, der, ehe man ihn noch ausreißt, verdorrt",[2]) so sind unter

---

[1]) Esra α 4, 50. *ἵνα οἱ Ἰδουμαῖοι ἀφίωσι τὰς κώμας, ἃς διαχρατῶσι τῶν Ἰουδαίων.* Vergl. das. V. 45.

[2]) Ps. 129, 6 שקדמת שלף יבש wird von den Auslegern nicht richtig gefaßt. שלף ist ein entschieden transitives Verbum, kann daher nicht intransitiv gebraucht sein. Auch ist die Form קדמת als Adverbium ohne Parallele. Man muß den Halbvers nehmen wie יבש שקדם תישלף, „ehe Du es ausreißt, vertrocknets." קדם ist hier gebraucht gleich dem Chaldäischen

diesen „allen" Feinden nicht blos die Samaritaner, sondern auch die andern feindseligen Nachbarvölker zu verstehen.

Durch diese Annahme lassen sich viele Stufengesänge[1]) auf die unmittelbar nacherililche Zeit zurückführen, wie schon Tiling[2]) zum Theil erkannt hat, bis Hitzig das Chaos wieder herbeiführte, **per fas et nefas** womöglich sämmtliche Psalmen makkabäisch zu machen. — Der erste Stufenpsalm (120) spricht von der lügenhaften Sprache, der trügerischen Zunge der Feinde (Zions oder Juda's und Benjamins). Es kann allerdings sich auf die Samaritaner beziehen, welche die Judäer bei den persischen Königen und Satrapen verläumdeten; es kann aber auch auf die Ränke und Verführungskünste anspielen, welche dieselben anwendeten, um das Volk zu hindern, den Tempelbau zu vollenden (Esra 2, 4). Wie verkannt hat aber auch die neue Auslegung

---

קְדָם, das für מדם, בטרם gesetzt ist. Sachparall. Hiob 8, 12. עדנו באבו לא יקטף ולפני כל חציר ייבש, „es ist noch am Stengel, soll noch nicht abgemäht werden ꝛc."

[1]) Interessant ist die Halsstarrigkeit christlicher Ausleger gegen Alles, was von „Rabbinen" stammt, und wenn es noch so einleuchtend ist. Jeder Unbefangene findet die Erklärung der Mischna vortrefflich, daß die 15 Stufengesänge mit den 15 Stufen zusammenhängen, welche vom Frauen-Vorhof des Tempels in den Männer-Vorhof hinaufführten, auf denen die Leviten Psalmen zu singen pflegten (Middot II 5. ומ״ו מעלות עולות מהוכה לעזרת ישראל כנגד מ״ו מעלות שבההלים שעליהן הלויים אומרים בשיר). Die LXX giebt eben so wieder ᾠδὴ τῶν ἀναβαθμῶν. Aber weil die Rabbinen es so erklären, ist es bei de Wette „eine Fabel", und bei Hupfeld heißt es (IV S. 251) „geschichtlich ist weder von dieser Treppe, noch von der angeblichen Sitte, etwas bekannt." Die Mischna oder der Tradent für diese Erklärung, R. Elisер b. Jakob, der den Gottesdienst im zweiten Tempel noch gesehen hat, bietet für Hupfeld keine geschichtliche Garantie. Hätte ein Kirchenvater aus dem dritten oder vierten Jahrhundert diese Erklärung tradirt, so wäre die Thatsache geschichtlich erwiesen. Es ist daher nicht auffallend, daß christliche Erklärer bei ihrer lächerlichen Antipathie gegen Alles sog. Rabbinische bei jedem Schritte straucheln und zu keiner befriedigenden Exegese gelangen.

[2]) Eduard. Tilingii disquisitio de ratione inscriptionis XV psalmm. qui dicuntur שיר המעלות, 1760.

den klaren Sinn dieſes ſchönen Pſalms. Der Sinn iſt ungekünſtelt: „Ich wünſchte,[1]) daß ich weilte in Meſchech, daß ich wohnte bei Kedars Zelten! Lange weilt meine Seele bei den Friedensfeinden. Wenn ich auch Frieden ſpreche, ſo ſind ſie zum Kriege (gerüſtet).“ — Der zweite Stufenpſalm, einfach und dichteriſch, läßt ſich ganz gut auf denſelben hiſtoriſchen Hintergrund zurückführen, wenn er auch nicht dazu nöthigt: „Ich hebe meine Augen zu den Bergen, woher wird mir Hilfe (gegen die Feinde) kommen? Meine Hilfe kommt vom Herrn.“ — Der vierte Pſalm wünſcht der Stadt Jeruſalem, ihren Freunden und Verehrern Frieden (von den Feinden) wegen des Gottes-Tempels, damit er ohne Störung erbaut werden könnte.[2])

Die erſten Verſe dieſes Pſalmes geben die Rückerinnerung der Stimmung, von der die Exulanten erfüllt waren, als es hieß, „wir werden zum Tempel Gottes ziehen,“ und als ſie in den Thoren Jeruſalems (ſtaunend) ſtehen geblieben ſind.[3]) Dann ſingt der Pſal-

---

[1]) Zweierlei haben ſämmtliche neue Ausleger in dieſem Pſalm verkannt, darum iſt ihre Ueberſetzung und Erklärung deſſelben ſchief ausgefallen. אויה nehmen ſie hartnäckig = אוי als Interjection; darum müſſen ſie die Perfecta: שכנתי, גרתי gegen den Sprachgebrauch als kategoriſches Präſens nehmen. אני שלום nehmen ſie eben ſo gegen alle Analogie als Adject. Nimmt man aber אויה לי als Wunſchpartikel von אבי = אָבִי von אבה Hiob 34, 36 (nach dem Targum צבינא): „Wunſch iſt mir, ich wünſche,“ dann ſind die Perfecta als Conditionalformen oder Conjunctive aufzufaſſen: „daß ich wohnte bei wilden und räuberiſchen Völkerſchaften.“ — שונא שלום iſt als Plural zu nehmen = שלום שנאי. Und der letzte Vers braucht bloß als Inverſion genommen zu werden אני שלום כי אדבר = וכי אני אדבר שלום: „ſo oft ich auch Frieden ſpreche“ (wie öfter דבר שלום), ſo giebt das Alles einen paſſenden, ſchönen Sinn, und man braucht nicht zu Künſteleien Zuflucht zu nehmen.

[2]) Den Mittelpunkt des Gedankenganges in dieſem Pſalm giebt der Schlußvers: למען בית ה׳ אלהינו אבקשה טוב לך. Die vorangehenden Verſe wünſchen Jeruſalem Frieden und Ungeſtörtheit; ישליו אהביך „Deine Freunde mögen Frieden genießen.“

[3]) Der Vers עומדות היו רגלינו iſt durchaus als Präteritum zu faſſen, wie mehrere Erklärer richtig erkannt haben; er darf nicht als Präſens abgeſchwächt werden. Die Ausll. haben indeß eine Bedeutung des

mist Jerusalems Ruhm in der längstvergangenen Zeit: „Sie wurde erbaut gleich einer Stadt, welche allsammt eine Verbrüderung (Verbindungsmittelpunkt für alle Stämme) hat.[1]) Denn dorthin zogen (einst) die Stämme, die Gottesstämme, zur Sammelstätte für Israel, um dem Herrn zu danken. Denn dort waren (einst) Throne für das Recht, Throne für das Haus David." — Dieser Psalm besteht also aus Erinnerungen an die jüngstvergangene Zeit, aus Erinnerungen an die glorreiche alte Zeit und aus Wünschen für die Gegenwart.

Der vierte Stufenpsalm (123) bedarf keiner Erläuterung. Er verlebendigt den flehenden Blick der Colonie wegen „des Spottes der Ruhig-Glücklichen, wegen der Verachtung der Stolzen." Nur eine kurze Bemerkung dürfte hier am Platze sein, um die nacherilische Zeit dieses Psalmes besser zu beleuchten. Der Prophet Zacharia zeigt in einem symbolisch-prophetischen Bilde, daß die ganze Erde ruhig bewohnt ist, während Jerusalem und die Städte Juda's noch immer in Unruhe und Unglück, von Gottes Zorn getroffen, verharren. Der Engel tröstet ihn hierauf:

Verbums עמד nicht erkannt, und darum konnten sie die Schwierigkeit nicht überwinden. עמד bedeutet nämlich auch „vor Erstaunen stehen bleiben" = Daniel 10, 11: עמדתי מרעיד. Samuel II, 2, 23: כל הבא אל המקום אשר נפל שם עשה אל ויעמודו „blieben stehen" vor Schrecken über den Meuchelmord; Hiob 21, 5: וישישים קמו עמדו „erhoben sich und bleiben stehen" vor Respekt." — Es liegt eine fein poetische Schilderung in der periphrastischen Construction: עומדות היו רגלינו: „eingewurzelt stehen blieben unsere Füße," malerischer als wenn עמדו רגלינו gebraucht wäre.

[1]) Der Vers ירושלים הבנויה כעיר שחברה לה יחדו ist nach meinem Gefühle bisher nicht sinngemäß erklärt worden. „Wie eine fest in sich geschlossene Stadt" (Ewald); „alswie eine Stadt, die verbunden in sich zusammen" (Sachs); „nach Art einer Stadt, die mit einander verbunden ist" (Olshausen); „wie eine Stadt, die (wieder) zusammengefügt ist" (Hupfeld). Es ist Alles zu matt, und die Vergleichung kommt nicht zu ihrem Rechte. חברה muß vielmehr ein Substantiv sein; so nimmt es auch die LXX: ὡς πόλις ἧς ἡ μετοχὴ αὐτῆς. Es muß wie das neuhebr. Wort חבורה die Bedeutung von „Genossenschaft, Verbindung, Verbrüderung" haben. Nur so wird der Vers verständlich. — עדות stehen hier für מועד; vergl. Numeri 17, 19 לפני העדות אשר אועד.

Gott werde den ruhig-glücklichen Völkern sehr zürnen, und sich Jerusalems erbarmen, in dem der Tempel erbaut werden wird.[1]) Diese glücklichen, nicht beunruhigten Völker verspotteten und verhöhnten das winzige Judäa, das vor Feinden und Ungemach nicht aus, nicht ein wußte. — Der fünfte Stufenpsalm läßt eine schwere Gefahr vermuthen, in welcher die Heimgekehrten schwebten, vielleicht während Kambyses' Zug nach Egypten durch Palästina, dessen Bewohner judäische wie heidnische er wohl mit den Grausamkeiten seines Wahnwitzes nicht verschont hat. — Auch Psalm 125 läßt sich gut aus derselben historischen Situation erklären. Er will nicht bloß Zuversicht, sondern auch Gesinnung, Rechtssinn einflößen. „Denn es wird nicht ruhen die Geißel der Schlechtigkeit auf dem Loose der Gerechten, darum sollten die Gerechten ihre Hände nicht nach Unrecht ausstrecken."[2]) „Die Geißel der Schlechtigkeit" sind die Feinde und das „Loos der Gerechten" das Land. — Von Psalm 126 war schon oben die Rede. Auch der folgende Ps. kann sehr gut aus dem nacherilisch-geschichtlichen Hintergrunde erklärt werden, wenn man unter „Haus": („Wenn Gott nicht ein Haus baut, mühen sich die Bauenden umsonst ab") den Tempel versteht, so wie unter: „Wenn Gott die Stadt nicht behütet, wacht vergeblich der Wächter," Jerusalem gedacht wird. Die letzten drei Verse dieses

---

[1]) Zachar. 1, 11—12; 15—16. Man vergl. תנוח השאננים hier mit הלעג השאננים in unserem Psalm.

[2]) Der Vers Ps. 125, 3 למען לא ישלחו הצדיקים וגו׳ ist ebenfalls gemißdeutet worden, weil die Bedeutung der Conjunction למען nicht scharf genug definirt ist. Vom Verbum ענה (einen Wettgesang anstimmen) stammend, bedeutet sie eigentlich respondens, correspondens „entsprechend," secendum. Also nicht bloß Absicht, sondern auch Consequenz, propterea. Vergl. Ps. 30 Ende למען יזמרך כבוד. „Darum wird meine Ehre (Seele) Dich besingen," und viele viele Beispiele, die Gesenius im Thesaurus nur gezwungen erklärt. Auch unser Vers will sagen: „Darum sollen die Gerechten nicht ihre Hand zur Ungerechtigkeit bieten. — Ueber שלום על ישראל in diesem und in Ps. 128 werde ich ein ander Mal meine Ansicht auseinandersetzen.

Pſalmes ſind mir noch unverſtändlich. — Pſ. 128 iſt allerdings farblos und allgemein, ebenſo wie der letzte Stufenpſalm. Dagegen reflektirt 129 deutlich genug dieſe Zeit, die Schikane ſeitens der Feinde Zions (ſ. o. S. 253). Die noch übrigen vier Stufenpſalmen, von denen zwei entſchieden individuell und perſönlich gehalten ſind, führen uns zu einer anderen Betrachtung der Lage der jungen judäiſchen Colonie und zur Ermittelung eines Dualismus in den Spitzen des neuen Staates, woran die Geſchichtsforſcher nicht gedacht haben.

(Schluß folgt.)

Aphorismen von Gabriel Riesser über Rabbiner- und Synodal-Verſammlungen

von —l—.

I.

Wenn neun und dreißig gebildete Iſraeliten-Verſammlungen in neun und dreißig deutſchen Staaten erklärten, daß ihre reſpektiven Mitglieder die einen dieſe, die anderen jene Ceremonie für überflüſſig halten, ſo würde dadurch in dem wahren innern Stand der Dinge nicht das Mindeſte verändert werden; Jeder würde nachher daſſelbe thun und laſſen, was er vorher gethan und gelaſſen. Dieſes Verhältniß würde auch dadurch nicht anders werden, daß man die Verſammlung aus Abgeordneten, von den Juden gewählt, beſtehen ließe. Ich habe keinen Begriff von einem Mandat, vermöge deſſen ich Jemanden beauftrage, über meine religiöſen Meinungen und die daraus folgenden Pflichten ſeine Stimme abzugeben und eine Entſcheidung darüber durch Stimmenmehrheit fällen zu helfen. Keiner von uns wird wohl

geneigt sein, der vollen individuellen Freiheit der Ansicht und der Handlungsweise, die wir in Allem, was religiöse Ceremonien betrifft, in Anspruch zu nehmen gewohnt sind, zu entsagen, und sich den Beschlüssen irgend einer Majorität darin zu unterwerfen; Keiner wird sich durch solche Beschlüsse **gebunden** erachten; mithin wird auch Keiner hoffentlich so thöricht sein, sich dadurch **entbunden** zu wähnen. Ich möchte doch wissen, was sich denn eigentlich die Herren, die jene sogenannten Gesetze durchaus durch eine sogenannte äußere Autorität abgeschafft haben wollen, bei der Sache denken. Gesetzt nun, die Majorität einer solchen Synode, Versammlung oder wie man sie nennen will, erklärt, diese oder jene Vorschrift könne nicht aufgehoben werden: wollte man etwa dann die Minorität, die anderer Meinung ist, verpflichtet erachten, diese Vorschrift wie ein wirkliches Gesetz fernerhin zu befolgen? Wollte man das, so würde man den Juden eine Gewalt aufdringen, von welcher sie bis jetzt nie eine Vorstellung gehabt haben. Denkt man aber dabei, wie es wohl die Meisten denken, daß die Anderen doch ja nachher thun und lassen können, was sie wollen, so erscheint es als eine leere, einer ernsten Sache unwürdige Spielerei, eine Autorität anzurufen, deren man sich allenfalls bedienen würde, wenn ihr Ausspruch der eigenen Meinung entspräche, dabei aber im Voraus entschlossen ist, keine Rücksicht auf sie zu nehmen, wenn ihre Entscheidung anders ausfällt.

(Rießer's gesammelte Schriften II, 242—43).

II.

Ich behaupte — und ich wünsche, daß diese Behauptung von Männern vom Fach reiflich geprüft, und demnach beherzigt oder berichtigt werde — daß in unseren Zeiten keine andere gemeinsame Reform möglich ist, als eine solche, die den gemeinschaftlichen Gottesdienst betrifft, der einzige Punkt, wo ein Uebereinkommen nothwendig ist; daß eine Reform, welche in die Sphäre der Privatandacht, der religiösen Gebräuche des Privatlebens, der individuellen Religionsvorstellungen eingreifen wollte, ein Unternehmen wäre, das dem Geiste unserer Zeit ganz absolut entgegen ist, das uns aus dem stetigen Entwickelungsgange un-

seres Jahrhunderts vollkommen losreißen und uns um drei Jahrhunderte zurückversetzen würde; das, wie jedes Beginnen, welches in dem Boden seiner Zeit nicht wurzelt, in seinen Resultaten nichtig, ohne Zukunft, wie ohne Leben und ohne Vergangenheit wäre; dessen Erzeugniß ein ohnmächtiges Zwittergeschöpf, weder den Glauben noch den Verstand befriedigen, weder die Autorität des Alters, noch die Kraft und Frische der Jugend für sich haben, weder der individuellen Freiheit eine Schranke, noch der bestehenden kirchlichen Einrichtung eine Bürgschaft sein würde.

(Das. II, 271).

III.

So lange die individuelle Freiheit, freiwillig oder gezwungen, sich unter das Joch eines herrschenden Systems, während es unverändert besteht, beugt, so lange mag sie auch befugt sein, wie sie genöthigt ist, auf eine bestimmte Reform hinzuwirken, und darum werden sich unter diesen Umständen auch alle Kräfte von selbst in dem Streben nach diesem Ziele vereinigen. Wo aber die individuelle Ueberzeugung im Glauben und im ceremonialen Leben, das der Ausdruck des Glaubens ist, sich einen eignen Weg gebahnt, wie es in unseren Tagen auf die eine oder die andere Weise innerhalb aller Konfessionen der Fall ist, da hat sie mit der Nothwendigkeit, über die sie sich hinausgesetzt, auch des Anspruchs auf die Einwirkung einer bestimmten Reform, sie hat sich, indem sie das Princip der Majorität in Glaubenssachen mit vollem Rechte stillschweigend verwarf, auch ihres Stimmrechts zu einem Beschlusse der Majorität begeben; und aus diesem Grunde eben ist die Herbeiführung einer förmlichen Reform in unseren Tagen viel schwieriger, als im sechszehnten Jahrhundert. Eine Ausnahme macht hier die Einrichtung des gemeinsamen Gottesdienstes; denn in diesem Punkte ist ein Aneinanderhalten nothwendig, das Verfolgen eines eigenen Weges in diesem Punkte dem Einzelnen unmöglich; darauf allein dürfte demnach, wie gesagt, das Streben nach Reform gerichtet sein. Es ist sehr zu beachten, daß Alle, die mit wahrer Liebe zur Religion und zu ihren Bekennern aus unserer

Mitte an das Werk der Verbesserung Hand angelegt, ihre Thätigkeit wirklich allein dieser Seite zugewandt, während eine Reform der Ceremonialgesetze, die dem Gebiet der Privatandacht angehören, wohl bei Manchen eine stehende Redensart geworden, aber ein Gefühl der Ohnmacht doch noch Alle abgehalten hat, einen ernsthaften Schritt in dieser Richtung zu thun.

(Das. II, 275).

IV.

Es ist freilich eine auf bestimmten Grundsätzen einer positiven Religion gegründete Autorität denkbar, die auf das Gewissen ihrer Bekenner Einfluß üben könnte in der Art, daß sie sich durch ihren Ausspruch von der Erfüllung einer religiösen Pflicht dispensirt glaubten. *Eine solche Autorität müßte aber neben der Macht zu lösen, auch die Macht zu binden besitzen:* denn das religiöse Gewissen läßt nicht mit sich spielen, und nimmt nur von derjenigen Macht einen Erlaß an, von der es auch einen Befehl annehmen würde. Eine solche Autorität kann ferner nur da Einfluß üben, wo es sich um einzelne Auslegungen und Exekutionen innerhalb des gegebenen Systems, auf daß sich ihr Gewicht im Ganzen stützt, nicht aber, wo es sich um das System selbst handelt. . . . . .

Keine Synode von Rabbinen, keine Versammlung gebildeter Israeliten, keine noch so überlegene Majorität könnte hier den Ausspruch des Gewissens ersetzen, oder auch nur ihm zu Hülfe kommen. Eine vernünftige, auf Gründen beruhende Ueberzeugung wird dadurch um kein Haar breit vernünftiger, daß sie von Mehreren, die sie längst hegen, zugleich ausgesprochen wird. Wer aber, um in religiösen Dingen seiner Ueberzeugung zu folgen, einer *religiösen* Autorität bedarf, weil er der Vernunft allein nicht gehorchen zu dürfen glaubt, der wird diese Autorität nicht darin finden, daß Andere aus *gleichen Gründen* mit seiner Meinung übereinstimmen, der wird die Vernunft Anderer nicht blos darum, weil sie die Vernunft Anderer ist, über seine eigene setzen. Hätte unter Hundert nur Einer eine freiere Ueberzeugung, so würde er ganz **mit demselben Rechte** nach dieser Ueberzeugung handeln und der Beobachtung der Ceremonial-

Gesetze entsagen, als wenn die übrigen neun und neunzig seine Meinung theilten, so wie im umgekehrten Fall ein Einziger unter Hundert, der sich zu der strengeren Meinung bekennte, in der abweichenden Ansicht der neun und neunzig keinen Grund finden würde, der seinigen nicht zu folgen. Es ist ein unpassendes Unternehmen, den Autoritätsglauben zu Hilfe zu rufen, um Ansichten zu verbreiten, deren Gewicht lediglich auf ihrer Vernünftigkeit beruhen soll.

Das. II, 532—34).

V.

Ich bin überzeugt, daß auch der schüchternste „fortschreitende Rabbinismus" zu dieser Art von Reformen (Gestattung des Genusses von Hülsenfrüchten am Peßach), die ja selbst das Westphälische Consistorium schon vor mehr als dreißig Jahren adoptirt hat, die größte Lust hat. Was ihn von solchen Erlassen abhält, ist die Einsicht in den offen vorliegenden Umstand, daß die Einen seiner Erlaubniß nicht bedürfen, die Anderen dagegen auf seine Autorität noch gar nicht den Werth legen, um sich dadurch in ihrem Gewissen beruhigt zu fühlen. Sollen also die aufgeklärten Rabbinen auf dergleichen Erleichterungen hinarbeiten, so müssen sie Einfluß auf die orthodoxe Masse zu gewinnen und zu erhalten suchen; dazu aber müssen sie auf dem Standpunkt der Orthodoxie bleiben. Glaubst Du, daß zwei Dutzend Rabbinen, die sich dem Reformverein angeschlossen, oder die nur die eine Erklärung gegen die Autorität des Talmuds adoptirt hätten, einen einzigen Juden, der es nicht schon vorher gethan, würden bewegen können, am Peßach Hülsenfrüchte zu essen? Ich für meinen Theil zweifle daran.

(Isler: Gabriel Rießer's Leben S. 396 aus einem Briefe vom Jahre 1844).

VI.

. . . . Darum müßt Ihr auch das jüdische System gottesdienstlicher Verrichtungen und Entsagungen, verbunden mit seinen

Segensformeln und Gebeten, als ein lebendiges Ganzes in seiner vollen Wirksamkeit auf innig religiöse Gemüther betrachtet haben, um es zu begreifen: auf solche Gemüther, die auch bei hoher Bildung und hellen freien Religionsbegriffen darin leben wie in einer warmen Atmosphäre des Glaubens und der Andacht, die die Seele um sich her geschaffen, der sie Geist und Liebe eingehaucht, um sie von ihr zurück zu empfangen, von der sie in jeder Empfindung, jeder Thätigkeit des Lebens begleitet wird, in die sie sich hüllt, um vor dem erkältenden Einfluß der Lebenssorgen und der Lebenslüste geschirmt zu sein. . . . . Wem bei jenen schwach entworfenen Zügen auch nur ein verehrtes, erhabenes, heiliges Bild, wie dem Verfasser dieser Zeilen vor Augen schwebt, der wird seine Entrüstung über jene engherzige, stumpfsinnige Auffassung des äußeren Lebens einer Religion theilen. Er wird darum freilich nicht minder das Aeußere von dem Innern, das Vergängliche von dem Unvergänglichen zu trennen wissen; er wird Formen, die nur in freier, leichter, ununterbrochener Gewöhnung Werth haben, nicht **gewaltsam** festgehalten wissen wollen, wo sie sich auflösen; er wird es der Seele der Religion zutrauen, daß sie an der Stelle des Gewandes, das die Zeit ihr vielleicht zerstört, nachdem es sie Jahrtausende hindurch umhüllt, sich ein noch dauerhafteres, geistigeres und darum keiner Zerstörung durch die Zeit ausgesetztes zu schaffen im Stande sein würde. Aber er wird selbst für die Formen, die er im Untergang begriffen glaubt, Ehrerbietung empfinden; er wird, voll von Verehrung für die unsterbliche Seele der Religion, auch ihrer irdischen Hülle fromm die letzte Ehre erweisen, und sie nicht feindseligem Hohne ungerecht preisgeben. Er wird fühlen, daß wir erst dann uns über jene Formen erhaben dünken können, wenn es außer allem Zweifel gesetzt ist, daß die ihnen entzogene Verehrung nicht dazu gedient hat, die große Summe des menschlichen Egoismus zu vermehren, sondern daß sie einer reineren, weniger an Formen haftenden, aber nicht minder innigen, nicht minder lebendigen, nicht minder alle Gedanken und Empfindungen durchdringenden und läuternden Religiosität Platz gemacht hat. . . . . Glaubt Ihr, daß die vielen Verständigen, die

alle übrigen Verhältnisse des Lebens und des Wissens mit leichtem, scharf prüfenden Blick überschauen, in der Religion aber geheimnißvolle Vorstellungen festhalten, denen der Verstand widerspricht, hier in einem logischen Irrthume, in einem Rechnungsfehler befangen sind, von dem ihr sie durch eine genauere Demonstration zurückführen könnet? . . . . . War denn der weise Maimonides wirklich unverständiger, als jeder Thor unter den Juden, der heutzutage Schweinefleisch ißt, und die Autorität des Talmuds leugnet? Vielleicht giebt es einige Wenige, die die Sache wirklich so ansehen; denn es giebt wohl unter uns, wie unter allen Confessionen, einen Schlag von armseligen Weisen, die sich ihr ganzes Leben lang mit dem stolzen Gedanken brüsten, der auch ihr einziger ist, daß sie die Vorurtheile ihrer Großväter abgelegt haben, und folglich klüger sind, als die ganze Vorzeit. . . . . Anders aber betrachtet die Sache jeder Besonnene. . . . . (Rießer's ges. Schriften II, 266—68).

Ueber talmudische Termini zur Bezeichnung anonymer Autoritäten.

Von

Dr. Güdemann.

(Schluß.)

II.

הרוא מרבנן oder הא.

Daß dieser Ausdruck nicht schlechtweg „Jemand" (von den Rabbinen) bedeutet, versteht sich nach dem Obigen von selbst. Denn für diesen unbestimmten Begriff (der durch den Zusatz מרבנן doch in nichts Wesentlichem bestimmter wird) ist eben die

ad I angeführte Bezeichnung der charakteristische Terminus. Um nun das Charakteristische des jetzt zu besprechenden Terminus zu erkennen, muß man zuerst merken, daß derselbe nicht bloß zur Bezeichnung anonymer Gelehrten dient. Er findet sich vielmehr öfter in Begleitung eines Namens (ohne ein eingeschaltetes ומני) und zwar, soviel uns bekannt ist, immer nnr in Begleitung des Namens R. Jakob. So heißt es **Kidd.** 13a, das. 55a, **Chul.** 76a, **Aboda s.** 28b, das. 75a, **Sabb.** 134a ההוא מרבנן ור' יעקב שמיה.[1]) Es kann also dieser Ausdruck nicht schlechtweg der Terminus zur Bezeichnung eines Unbekannten und gleichbedeutend mit מאן דהו sein. In der That ward auch schon von den Alten in diesem Ausdrucke eine besondere Bedeutung gefunden. So erklärt Raschi zu **Taan.** 4a, daß darunter ein „alter Gelehrter" (תלמיד חכם זקן) zu verstehen sei. (Vgl. **Jad Maleachi s. v.** צורבא). Hiernach würde dieser Ausdruck von מאן דהו in sofern sich unterscheiden, als er wenigstens das Alter des Anonymus andeutet, während der letztere Terminus auch in diesem Betrachte Nichts bestimmt. Indessen finden wir nicht, worauf Raschi diese Erklärung gründet. Was uns betrifft, so leiten wir die Bedeutung dieses Terminus von einer stehenden Redensart ab, in welcher er vorkommt, und die sich **Bb.** 84b., **Gitt.** 39a, **Chul.** 5b. **Bmez** 11b. **Erub.** 15a findet. Es ist die Redensart: דמי האי מרבנן שמעתתא (פרשי אינשי einmal) כדלא גמרי. Dieser Wendung bedient sich, wie man aus den angeführten Stellen sehen kann, ein Gelehrter in dem Falle, wo ihm von Seiten seines Gegners verletzender Weise Unwissenheit oder Flüchtigkeit zugeschrieben wird, ohne daß der Gegner diesen Vorwurf geradezu ausspricht. Es ist diese Redensart die Form einer gereizten Abwehr und sie hat ungefähr den Sinn: „Der bildet sich ja ein, als ob die ganze Welt (außer ihm) Nichts gelernt", oder, wie man sich heute im Volke ausdrückt „als ob er alle Weisheit allein gegessen hätte". Hiernach zu urtheilen, liegt in dem האי מרבנן die Bezeichnung des Verächtlichen, ironisch zu Verstehenden, was überhaupt als das Charakteristische dieses Ausdruckes anzusehen wäre. Im Lateinischen, worauf ich zur Unterstützung

---

[1]) Chul. 96a. heißt es זקן אחד ור' יעקב שמיה vgl. weiter.

dieſer Erklärung hinweiſen will, hat iste, das ja dem האי oder ההוא ſo ziemlich entſpricht, öfters dieſelbe Bedeutung. So heißt iste „Der da", isti „jene Leutchen" (im verächtlichen Sinne). Nicht ganz gerechtfertigt ſcheint auf den erſten Anblick die von uns aufgeſtellte Erklärung des Ausdruckes durch ſeine Anwendungen an jenen Stellen, wo der Beiſatz שמיה ור' יעקב ſich findet. Indeſſen läßt ſich, wenn man genau zuſieht, auch hier die angegebene Bedeutung unſeres Terminus wiedererkennen. Denn offenbar muß es eine eigenthümliche Bewandtniß mit dieſem R. Jakob haben, da der Terminus מרבנן ההוא, ſoviel uns bekannt iſt, nie neben einem andern Namen, als dem ſeinigen, auftritt. Worin dieſe Bewandtniß liegt, läßt ſich aus den angeführten Stellen nicht ganz erkennen: ſie laſſen aber darauf ſchließen, daß er ein unbedeutender Gelehrter war. Wenigſtens tritt er faſt nie mit einer eigenen Meinung, ſondern nur mit der Mittheilung einer empfangenen Halacha, oder der empfangenen Auslegung einer Halacha auf. So Abod. s. 756. לרידי מפרשה לי מיניה Chul. 76a לרידי מפרשה לי מיניה דר' יהודה, דר' יוחנן, daſ. 28b. כי הוינן בי רב יהודה אמר לו daſ. 98a דבי נשיאה אמרו Kidd. 13a. תבי אמר ר' אסי א"ר וכ'. Es wird hiernach der Ausdruck האי מרבנן als ein Terminus aufzufaſſen ſein; der den Nebenbegriff des Verächtlichen oder Unbedeutenden in ſich begreift.

III.

ההוא צורבא מדרבנן.

Raſchi (Taan. 4a.) faßt dieſen Ausdruck in dem Sinne, wie das Stammwort Beza 7a. in der Phraſe ביעי דצריבן gebraucht wird. An letzterer Stelle erklärt Raſchi: לשון מבושלות כל צרכן, indem er ſich zugleich auf צרבת (Levit. 13, 23) beruft. Auf dieſes bibliſche Wort beruft ſich auch Aruch s. v., erklärt aber doch unſern Terminus anders als Raſchi. Dieſer verſteht darunter בחור חריף „einen jungen ſcharfſinnigen Gelehrten", während Aruch im Allgemeinen einen großen Gelehrten (wes Alters er ſei) darin ausgedrückt findet (חוק תלמידי חכמים). Die Erklärung Raſchi's wird bei alten und neueren Gelehrten vielfach beſprochen (R. S. Luria Jam. B. Kam. Per. VII, g. Ende, Chaw. Jair Resp. 70, Juchasin s. v., Jad Maleachi s. v., Asulai im Jair Osen s. v., Maz-

resp von S. Kunitzer II, Nr. 181), und kommen die Meisten dahin überein, daß der ausschließliche Hinweis auf die Jugend des Gelehrten, wie Raschi annimmt, in unserm Terminus nicht enthalten ist. Wir sind der Ansicht, daß das Targum Onkelos zu צרבת (a. a. O.) die Bedeutung unsers Terminus zu erklären am besten geeignet ist. Dasselbe übersetzt nämlich רושם „Narbe, Merkmal". Danach wäre unter צורבא מדרבנן zu verstehen: „Einer der das Merkmal eines Gelehrten trägt d. h. ein Gelehrter, gleichviel in welchem Alter und von welcher Bedeutung, ist". Es ist der Ausdruck im Grunde gleichbedeutend mit תלמיד חכם, aber neueren Ursprungs, einem anderen Idiome angehörend und in der Sprache der „Schule" entstanden. Stellen wie Nedarim 72b, — wo für den Ausdruck der Mischna ת"ח im Talmud geradezu צורבא מדרבנן gesetzt wird (vgl. R. Nissim das. s. v. אורחיה — rechtfertigen diese Erklärung, die auch überall ihre Bestätigung findet.[1])

IV.

זקן אחד oder רהוא וקן (סבא.

Es ist schon oben darauf hingewiesen, daß das Charakteristische dieses Ausdruckes — als eines Terminus — deshalb schwer festzustellen ist, weil er seinem Wortsinne nach auch schlechthin einen alten Mann bedeuten kann. Auf der anderen Seite liegt eine Schwierigkeit darin, daß סבא und זקן — allerdings ohne das charakteristische רהוא oder אחד — zur Bezeichnung von „Gelehrten" gebraucht werden. Nichts destoweniger läßt sich durch eine Vergleichung von Stellen, an welchen die Ausdrücke ת"ס und ת"ז vorkommen, die charakteristische Bedeutung derselben ermitteln. Die Aelteren, wie Lampronti, (s. v. ת"ס), Asulai im Jair Osen, s. Algasi im Jabia Schmuah verhandeln bloß über die bereits oben angeführte Erklärung der Tosafot, ohne etwas für unsere Untersuchung Förderliches beizubringen. Von dem Terminus ת"ז oder זקן אחד schweigen sie überdies ganz. Der folgende Fingerzeig dürfte zur Erkenntniß der eigentlichen Bedeutung der erwähnten Ausdrücke führen. Prüft man nämlich eine Anzahl von Stellen, an welchen dieselben vorkommen, so wird man finden, daß die damit bezeichneten Gewährsmänner keines-

[1]) Ist צורבא vielleicht mit dem arabischen Worte غَرِيبَة oder غَرِيبَة verwandt, welches „Naturanlage, Charakter" bedeutet?

wegs eigene halachische Meinungen, sondern Thatsachen, allgemeine Regeln und höchstens bereits angenommene Entscheidungen über religiöse Fragen berichten. So heißt es **Sabb.** 34a. אמר ליה ההוא סבא כאן קיצץ בן זכאי תורמוסי תרומה, also bloße Mittheilung eines Faktums. Zu beachten ist hier noch, daß „jener Greis" auf die allgemeine Frage א"ר יוסי איכא sich meldet. Ferner **Jebam.** 102a: אינש דידע פעם אחת הלכתי לנציבין מצאתי זקן אחד אמרתי לו כלום אתה בקי בר' יהודה בן בתירה אמר לי הן ועל שולחני הוא תדיר כלום ראית שחלץ ביבמה אמר לי ראיתי שחלץ הרבה פעמים וכו'. Also auch ein Bericht über ein Faktum. Siehe ferner **Ketub.** 77b: א"ר יוסי שח לי זקן אחד מאנשי ירושלים כ"ד מוכי שחין הן וכו'. Hier wird eine allgemeine medicinische Regel angeführt, die alte, wenn auch ungelehrte Leute, wohl aus Erfahrung wissen konnten, wie es mit unseren Kalenderregeln der Fall ist. (Aus der Parallelst. **Midr. Wajikr. par.** 17 geht noch deutlicher hervor, daß bei „jenem Greise" nicht an einen Gelehrten zu denken ist: ארשב"ג פ"א הייתי מהלך בדרך מטבריא לצפורי מצאני זקן אחד ואמר לי כ"ד מיני שחין הן וכו'. Vergl. ferner **Brach.** 55b. א"ר ביזנא בר זבדא א"ר עקיבא א"ר פנדא א"ר נחום א"ר בירים משום זקן אחד ומנו ר' בנאה כ"ד פותרי חלומות היו בירושלים פעם א' חלמתי וכו'. Auch wiederum Bericht einer Thatsache (die Erklärung ומנו ר' בנאה beweist für die Bestimmung des Ausdruckes זקן אחד Nichts, da dergleichen oft sehr späte Zusätze sind, die noch nicht einmal Raschi vor sich gehabt. S. **Brach.** S. 30b. דרש רב חסדא משום רבינו ומני רב und das. weiter unten דרש ר' נחמן משום רבינו ומנו שמואל, wo an beiden Stellen Raschi die Namen Rab und Samuel erklärend anführt, sie also im Texte offenbar noch nicht gelesen haben kann. Einen Beweis dafür liefert außerdem die Stelle **Brach.** 30b. ר' יצחק בר אבדימי משום רבינו וכו'. Hier findet sich der Name des „Lehrers" im Texte nicht, dagegen giebt Raschi den Namen Rab's an. Aus Raschi ist dann erst an anderen Stellen der Name in den Text gekommen.[1]) Vgl. noch **Chul.** 28b: אמר ליה ההוא

---

[1]) Wir sagen wohl nur Bekanntes, wenn wir daran erinnern, daß in ähnlicher Weise auch das abschließende והלכתא ein später Zusatz (s. Raschi Chul. 49a.: ובישיבה אחרונה נפסקו ההלכות und Ketub. 56a.: הש"מ

סבא לר׳ אלעזר חכי אמר ר׳ יוחנן מנקבין בקוץ והן כשרין; alſo eine kurze halachiſche Entſcheidung. Aus den angeführten Stellen erſieht man, daß die mit der Bezeichnung ח״ם oder ר״א eingeführten Autoritäten nur von ſolchen Dingen ſprechen, welche mehr Sache der Erfahrung, als der Gelehrſamkeit ſind. Wir ſind daher geneigt, in den angeführten Ausdrücken Termini zu erblicken zur Bezeichnung von alten zuverläſſigen, aber nicht fachgelehrten Männern, die in Folge ihrer Erfahrung über gewiſſe Fälle der religiöſen Praxis Aufſchluß geben konnten.[1]) Es kommen zwar auch Stellen vor, wo unter ח״ם ein Fachgelehrter verſtanden werden muß, wie **Abod. S. 37a.** א״ל ר׳ אלעזר לח״ם כי שריתוה לאלתר שריתוה וכו׳; indeſſen ſprechen doch die meiſten Stellen für die gegebene Erklärung (welcher auch Stellen wie dieſe: **Kidd. 71a:** אמר ליה ח״ם לעלם כתיב, **Nidda 8b** א״ל ח״ם רבי א״ר יוחנן מאן חכמים ר״א וכו׳ nicht ſtracks entgegen ſtehen, da dergleichen auch wohl ein nicht grade fachgelehrter Mann aus Erfahrung im Verkehr mit Gelehrten und vom Zuhören im Lehrhauſe wiſſen konnte). Wie viel übrigens von der richtigen Erklärung dieſer Termini auch bei Entſcheidung größerer wiſſenſchaftlichen Fragen abhängt, davon hier ein Beiſpiel. Im „hiſtoriſchen Jahrbuch“ I, S. 153 Anm. will Fränkel gegen Rapoport die Behauptung, daß es auch ſchon in alter Zeit (vor **Abuha di Schmuel** und **Levi**) in Babylonien Gelehrte gab, mit der oben angeführten Stelle aus **Jebam. 102a:** פעם אחת חלכתי לנציבין מצאתי זקן אחד וכו׳ erweiſen, nach welcher nämlich, wie Fränkel ſagt, „ein ſehr gelehrter Greis“ in Babylonien ſich befand. Nach der gegebenen Erklärung bewieſe die Stelle für die Anweſenheit von „Gelehrten“ in Babylonien gar Nichts.

קא פסיק שכך נמנו וגמרו בני הישיבה) und zuweilen erſt aus den Commentaren in den Text gekommen iſt. So hat R. Aſes das Gittin 18a. befindliche והלכתא noch nicht gehabt. Vgl. R. Aſcher z. St. ומשמע דר׳ אלפס אינו גורס אותו מאחר שלא כתבו בהלכותיו. Ja das והלכתא (כלישנא בתר׳ דר׳ל) in Abod. sar. 67 ſcheint ſelbſt R. Joſef Karo (im Beth Josef zu Jor. deah Cap. 103 Schlagw. ואפילו) noch nicht geleſen zu haben, mit welcher Annahme die Frage in Chiddusche Hagahot daſelbſt Nr. 4 beglichen wäre.

[1]) Dieſe Anſicht findet auch ihre Beſtätigung in der Stelle M. Kat. 56. עד שיהא שם וקן אי תלמיד, wo וקן eben den Ungelehrten gegenüber dem Gelehrten bedeutet (ſ. d. St. im Zuſammenhange).

Rabbi Israel Isserlein.

Ein Lebens- und Zeitbild.

Von Dr. A. Berliner.

(Fortsetzung.)

In den Pes. n. 67 setzt Isserl. auseinander, daß der Ausdruck „heirathen" im Deutschen nur das Verlöbniß bezeichne, während der Act der ehelichen Trauung selbst von den Christen „gemählt" [1]) heiße. Ferner, die auf b u r g sich endigenden Städtenamen werden im Deutschen (בכתב גלחות) wol mit ג am Schlusse geschrieben; wir aber, sagt Isserl. in den Pes. n. 142, schreiben im Scheidebriefe mit ך, weil das Deutsche in einigen Gegenden schärfer ausgesprochen wird als in anderen, was wir auch bei der Schreibart im Scheidebriefe berücksichtigen. Vgl. dort noch Mehreres über die jüdische Orthographie deutscher Wörter.

Kehren wir nun nach dieser Abschweifung zu Isserl. selbst zurück und zeichnen zuvörderst das schöne, harmonische Verhältniß, in welchem er mit seiner Gemeinde stand. Die Mitglieder derselben begrüßten ihn zu jedem Sabbat, mit Ausnahme des Trauer-Sabbats vor dem Tage der Zerstörung Jerusalems. Vor dem Beginne des Gottesdienstes am Vorabend des Versöhnungstages kamen Alle aus der Gemeinde zu Isserl., ihn um Verzeihung für etwaige Beleidigungen zu bitten; während Isserl. hierauf in der Synagoge ausrufen ließ, daß auch er die Gemeinde um Verzeihung bitte und wünsche, daß, wenn Jemand eine Geldforderung an ihn haben sollte, mit der Geltendmachung derselben warten und erst nach dem Versöhnungstage klagend gegen ihn auftreten möge. Aber nie traf es sich, bemerkt der Verfasser des L. J., daß Jemand Veranlassung zu einer solchen Klage hatte.

Isserl. war neben seinem Lehramte an der Jeschiba vorzüglich als Rabbiner in seiner Gemeinde recht thätig. In seinen Predigten, die er gewöhnlich vor allen Festen hielt, suchte er, wie aus dem L. J. hervorgeht, neben den exegetischen Erläuterungen vorzüglich auch auf den halachischen Theil

---

[1]) In den Responsen des Maharil n. 101 auch mit dem Worte „entsposen" bezeichnet. Ueber den erst erwähnten Sprachgebrauch vgl. Haupt's Zeitschrift für deutsches Alterthum Band II, S. 548.

einzugehen und den Zuhörern die gesetzlichen Bestimmungen in der Feier des betreffenden Festes nahe zu legen und zwar, nicht nach der Ordnung im Tur, vielmehr nach den einzelnen Positionen im Ascheri und anderer Poskim.

Aber auch seine Gemeinde auf dem Wege der Rechtlichkeit und der Moral zu erhalten, war sein eifriges Streben. Er kümmerte sich daher um alle Verhältnisse, selbst die Controlle über richtiges Maaß ließ er sich angelegen sein. Einmal kamen die Gemeindevertreter Neustadt's zu Isserl. und baten ihn, die Maaße für Wein und Oel zu rectificiren, weil die Genauigkeit derselben nicht mehr bekannt war. Die Juden hatten nämlich größere Maaße als die Christen, weil sie kein Ungeld[1]) zu zahlen brauchten — eine Abgabe, die seit 1358 auf die Weinproduction gelegt wurde. Isserl. ließ durch einen Drechsler mehrere Exemplare vom Normal-Maaß anfertigen, das in Händen einer Frau war, ließ ein Zeichen einbrennen und übergab sie dem Synagogen-Diener, so daß Derjenige, der sich des Maaßes bedienen wollte, es von demselben abholen mußte.

Isserl. fungirte, wie sein Onkel Aron, in der Gemeinde auch als Vorbeter. Er betete aus einem Machsor, das eine merkwürdige Wanderung durchgemacht hatte. Das mit einem Commentar versehene Machsor kam bei der Wiener Verfolgung nach dem obern Rheinkreis. Hier benutzte es Jakob Weil, der an den hohen Festtagen daraus betete, auch seine Erläuterungen darin notirte. Später kam es nach Oestreich zurück; die Gemeinde zu Ulm schickte es nämlich nach Neustadt, an den Vorbeter M. Mölln. Isserl. betete daraus, schrieb auch seine erläuternden Noten zu einzelnen Stellen im Machsor hinein[2]).

---

[1]) So im L. J.; bei Puff, Marburg heißt es Umgeld, bei Muchar in der Geschichte (wol falschlich) Angeld. Vgl. hierüber Mone, Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins, Band 6, S. 2. Abgaben für die Nahrungs-Consumtion hieß Ungelt, was wir jetzt Accise nennen. Ferner S. 16 die Verbrauchssteuer ist rein fiscalisch; es liegt ihr weder ein Vertrag noch eine Gegenleistung, noch ein Vermögen zu Grunde, daher wurde sie Ungelt genannt, d. h. was man nicht schuldig ist, für dessen Zahlung es keinen Rechtsgrund giebt. S. 20. Die Juden gaben für das Ungelt eine Bauschsumme. Band 7, S. 285. Das Ungelt war die Bezahlung der Erlaubniß, den Wein mit dem kleinen Maaß ausschenken zu dürfen. S. dort weiter.

[2]) Von welcher Art diese Noten gewesen sein mögen, erhellt aus folgender Probe: In der Stelle כי הגדלת על כל שמך אמרתך sei mit אמרתך

Vom Monat Elul an bis nach dem Versöhnungstage pflegte Isserl. das Baruch-Schemamar-Gebet singend vorzutragen und dafür fast eine ganze Stunde zu verwenden.[1]) Seine Jünger verließen deshalb in den Selichottagen die Synagoge bereits vor dem Lesen des Sch'ma, worüber sie Isserl. zur Rede stellte (L. J. S. 12). An jedem anderen Morgen trug ein alter Mann diese Psalmen vor, aber sehr incorrect, so z. B. בְּרִיךְ בְּנִיךְ statt בָּרֵךְ בְּנִיךְ. Isaac Levy machte Isserl. hierauf aufmerksam; allein dieser wollte nicht, daß dem Manne corrigirt werde, weil er sonst seine Function als Vorbeter aufgeben möchte und ein Anderer nicht da sei, der diese Gebete vortragen würde. Isserl. tadelte die Gebete, in denen die Engel angerufen werden, indem er seinen Schülern erzählte, daß einst Josef Zuckmantel am Versöhnungstage in einer Gemeinde war, in der man im Mincha-Gebet den Pismon מלאכי רחמים recitirte, wozu er mißbilligend bemerkte „den ganzen Tag stehen wir vor Gott; jetzt treten wir mit einem Male vor die Engel hin."

Isserl. trat mit aller Entschiedenheit für die Freiheit der Lehre ein; so stellte er sich, wie bereits erwähnt, auf die Seite der 2 Talmudjünger, welche eine Lehrstätte neben der des Meisterlin begründen wollten und worüber dieser sich beschwerte. Isserl. billigte den Plan der 2 Gelehrten, sich vorzüglich mit dem Quellenstudium befassen zu wollen, ermahnte sie jedoch, von Ausübung irgend einer rabbinischen Function sich fern zu halten. (Resp. J. Weil n. 161 und J. Bruna n. 227.) In gleichem Sinne entschied er sich für Israel Bruna, als dieser in Regensburg eine Hochschule begründen wollte, der bereits dort ansäßige und lehrende Anschel aber dagegen protestirte. Hierüber Näheres in den Resp. Isserl. n. 226, J. Weil's n. 151 und J. Bruna's n. 253. — Auch die Autonomie der Gemeinden wahrte Isserl. mit aller Festigkeit, wie z. B. in dem Proteste der rheinischen Gemeinden gegen die anmaßenden Uebergriffe des Rabbiners Seligmann zu Bingen, worüber Näheres nach den Quellen von Graetz in der Geschichte, Band 8, S. 221 und 435 zusammengestellt ist.

Isserl. war fern von jedem eigennützigen Streben, er wollte nie in eigener Angelegenheit eine Entscheidung treffen und rügte mit aller Ent-

---

auf das Gebot hingedeutet, beim Richten einer Ehebrecherin den geschriebenen Gottesnamen durch Wasser zu verlöschen. — Um nicht mit dem Worte אף zu beginnen, soll man dem Vorgange des Rab. Tam lesen ארח משפטך אף קיונך.

[1]) Aehnliches bei Zunz, Riten S. 70.

schiedenheit das eigennützige Verfahren des Elia von Prag (Pesakim n. 64 und Graetz ib. S. 220). — Isserl. nahm gewiß keine Besoldung von seiner Gemeinde für Verrichtung der rabbinischen Functionen an, wie er sich selbst gegen eine solche Besoldung in den Pesakim n. 128 ausspricht. Er scheint, wie so Manche seiner Zeit, vom Geldverleihen sich ernährt zu haben, wobei er sehr gewissenhaft zu Werke ging (L. J. S. 21). War ja nach Schaloms Ausspruch in dem Umstande, daß die deutschen Juden, mehr als die Juden anderer Länder, sich mit Geldverleihen befassen, der Grund zu finden, daß bei den deutschen Juden die Gesetzeskenntniß sich mehr und eher erhalte, weil bei diesem Handel die nöthige Zeit für das Studium der Torah gewonnen werden könne, wie auch die Möglichkeit, daß die Anderen, die nicht zu lernen verstehen, von dem Gelderwerbe die Gelehrten unterstützen. Daß die Christen aber in der Gegenwart sich bemühen, den Geldhandel aufzuheben, sei von Denen versündigt worden, die die Gelehrten nicht mehr unterstützen wollen; denn es sei Gottes Fügung, daß die Christen von den Juden Geld auf Zins entnehmen (L. J. 88).

Isserl. zeigte sich sehr wohlthätig und führte häufig aus dem Or sarua an (Hilchoth צדקה n. 3), daß es gut für die Armen-Vorsteher sei, wenn sie von den Armen geschmäht werden. Einem Vorsteher in Neustadt, Namens Josef Knoblauch, — Isserl. erwähnt seiner in den Pesakim n. 99, — der sich viele Verdienste um die Gemeinde erworben, den aber viel Leid betroffen, gab Isserl. den Rath, er solle Arme bekleiden, was etwas besonders Gutes sei. Josef folgte dem Rathe, der Verf. des L. J. erhielt bei dieser Gelegenheit einen Mantel, und es half, das Leid wich von dem Vorsteher (Ib. S. 35).

Gehen wir nun zur literarischen Thätigkeit Isserl. über, der wir folgende Werke verdanken:

1) תרומת הדשן, vom Verfasser selbst redigirt und von ihm in den Pesakim n. 79, wenn auch ohne den eigentlichen Titel erwähnt, enthält, dem Zahlenwerth des Wortes דשן und, wie der Redakteur des L. J. in der Vorrede bemerkt, auch den Tagen des Mondjahres entsprechend, 354 Abhandlungen in Form von Responsen und behandelt mit einer genauen und klaren Sachkenntniß die verschiedensten Fragen auf dem Gebiete des synagogalen, rituellen und gesellschaftlichen Lebens. Die Resultate des Ter. had. wie des folgenden Werkes hat insbesondere Moses Isserles in seinen Noten zum Schulchan Aruch benutzt.

2) פסקים וכתבים, 267 Responsen enthaltend, unter denen 78 allein die verschiedenen Bestimmungen aus den Ehegesetzen enthalten. Die be-

treffenden Responsen sind erst nach dem Tode des Verfassers von einem Schüler desselben gesammelt und zu einem Ganzen vereinigt worden, wie es aus den Zusätzen in n. 6—10, 22, 38—44, 60, 160, 232 hervorgeht. In der Sammlung sind auch in n. 145—160 Auszüge aus den Likkutim Schalom's mitgetheilt und von Isserl. commentirt.

Außer den in diesen beiden Werken enthaltenen Responsen gehören Isserl. noch folgende in anderen Sammlungen mitgetheilte Gutachten an:

a. im Leket Joscher die in dem am Schlusse mitgetheilten Namensverzeichniß angeführten Nummern;

b. in J. Bruna's Responsen-Sammlung die Nummern 50, 51, 53, 58—60, 130, 131, 175, 183, auch 92, gehörig zu n. 180 in den Pesakim; ferner n. 218, aber bereits in Pes. n. 223 enthalten;

c. in des Maharil Responsen-Sammlung n. 198 Isserl. Fragen und in der darauf folgenden Nummer die Antworten des Ersteren;

d. in Jacob Weil's Responsen-Sammlung n. 164; dagegen ist aus dieser Sammlung das Gutachten in den Pesakim n. 166;

e. in den Noten zum Schaare Dura ed. Basel, S. 75b.

Die Ausgaben beider Schriften sind folgende: c. 1519 in Venedig bei D. Bomberg, 1546 in Venedig bei Justinian, 1778 in Fürth und 1835 in Sudzilkow.

Wenn der Verfasser des Schifte Cohen zum Jore deah c. 196 n. 20, ferner des Bet Sch'muel zum Eben haeser c. 130 n. 20 und des Peri megadim in der Einleitung seines Commentars zum Jore deah behaupten, daß im Ter. had. nur fingirte, vom Verfasser selbst erdachte Fragen beantwortet werden, so kann dies nur zum Theil richtig sein. Wir haben bei einer fleißigen Vergleichung des Ter. had. mit den in den Pesakim und im L. J. enthaltenen Responsen gefunden, daß beide Schriften in einem gewissen Zusammenhange mit einander stehen. Im Ersten sind nämlich die Motive und weiteren Auseinandersetzungen für die in präciser Kürze in den Pesakim mitgetheilten Entscheidungen enthalten.[1]) Man vergleiche

Pesakim n. 34 mit Terumath hadeschen n. 241.
„ „ 42—44 „ „ 244.

---

[1]) Im Ter. had. führt Isserl. gewöhnlich die Citate anonym an, nicht so in den Pesakim. So ist im Ter. had. n. 82, 116 und 127 אחד מהגדולים nach Pes. n. 4, 145 und 147 Schalom, im Ter. had. n. 132 und 154 nach Pes. n. 151 und 194 der Onkel Aron.

Pesakim n.	60	mit	Leket Joscher S.	41 b.	
„ „	74	„	Terumath hadeschen n.	207.	
„ „	79	„	„ „	„	1.
„ „	85	„	Leket Joscher S.	83.	
„ „	131	„	Terumath had. n.	33.	
„ „	145	„	„ „	„	127.
„ „	146	„	„ „	„	114.
„ „	147—149	„	„ „	„	116—118.
„ „	151—152	„	„ „	„	130—132.
„ „	154—155	„	„ „	„	61— 62.
„ „	158—160	„	„ „	„	93— 95.
„ „	164—165	„	„ „	„	128—129.
„ „	178	„	„ „	„	216.
„ „	182	„	„ „	„	164.
„ „	194	„	„ „	„	154.
„ „	233—235	„	„ „	„	269.
„ „	266	„	„ „	„	234.
Isserleins Responsum					
bei J. Bruna [1]) n.	175	„	„ „	„	331.
	183	„	„ „	„	223.
	50—51	mit	„ „	„	101, 103.
Leket Joscher S.	76 b.	„	„ „	„	85.

3) Biurim, Erläuterungen zu einzelnen Stellen im Raschi-Commentar zum Pentateuch, handschriftlich vorhanden in Parma, cod. Rossi n. 1263, und in Oxford, Oppenh. 195 Q., 202 F., erschien zuerst in 4. Venedig bei D. Bomberg s. d., ist aber 1519 (s. Steinschneider, Catalog Bodleiana pag. 1165), dann in 4. Ven. bei Justinian 1545, ferner in 4. Riva 1562, endlich zugleich mit dem Texte in 4. Ven. bei Christ de Zanetti 1566.

Isserl. führt darin an Erklärungen seines Onkels Aron, seines Großvaters Chaim, das Buch מסורת מהר״ם (nachzutragen zu Zunz, zur Gesch. S. 92; das ברכות מהר״ם wird im Ter. had. n. 29 erwähnt), ferner ein Buch פשטים, nämlich im Abschnitt וירא mit den Worten דוק בפשטים, im Abschnitt ויצא mit den Worten והכי איתא בפשטים, im

[1]) Gelegentlich die Berichtigung für Note 5, S. 274 des 8. Bandes der Geschichte von Dr. Graetz, daß die Jahreszahl רו״ל nicht 1477, sondern 1447 bedeutet, da der Buchstabe ל der Anfang von der Abreviatur לפ״ק ist.

Abſchn. וישלח mit den Worten וטעם זה מצאתי בפשטים. Ob wir es hier noch mit einem anderen Werke Iſſerl. zu thun haben, wie auch im L. J. S. 102 ausdrücklich eine Erklärung aus den Peſchatim des Iſſerl. angeführt wird (בפשטים שלו), die in den gedruckten Biurim ſich nicht findet, und die Citate von einem Schüler Iſſerl. herrühren,[1]) iſt zweifelhaft, da es auch das Werk eines Anderen, z. B. des Abigedor, ſ. Zunz zur Geſch. S. 567, oder, was wahrſcheinlicher, die Peſchatim des Jacob Wien in cod. Mon. n. 28 und von Iſſerl. ſelbſt citirt, bezeichnen kann. Für die erſte Anſicht ſpricht allerdings der Umſtand, daß cod. Rossi n. 1263 die פשטים Iſſerl. enthält, geſchrieben im Jahre 1452 von Moſes Menz in Neuſtadt, (Näheres ſ. u.), alſo noch bei Lebezeiten des Verfaſſers. Doch nach dem uns durch die Güte des eben ſo freundlichen als gelehrten Abbé Perreau, Bibliothecars zu Parma, bekannt gewordenen Anfang und Schluß der Handſchrift ſind die „Peſchatim" identiſch mit den gedruckten Biurim, nur auf der erſten Seite finden ſich in dreifacher Abtheilung außer den gedruckten noch andere mehr an Zahlenſpielerei ſtreifende Erläuterungen. Zunz, zur Geſch. S. 103 hält „Peſchatim" und „Biurim" für 2 verſchiedene Werke, nicht ſo Steinſchneider, Cat. Bodleiana pag. 1165, der ſie identifizirt. — Noch iſt zu bemerken, daß im Abſchn. קדושים auf eine längere Erklärung im Abſchn. כי תצא hingewieſen wird, wovon an der betreffenden Stelle keine Spur vorhanden iſt.

4) שערים, über Verbotenes und Erlaubtes, von Iſſerl. ſelbſt in den Pesakim n. 77 angeführt mit den Worten כבר כתבתי בשערים שלי, iſt handſchriftlich, in 36 Pforten eingetheilt, in cod. Oppenh. 604 Qu. vorhanden (vgl. Zunz, zur Geſch. S. 161 Note f.). Moſes Iſſerls in ſeiner Schrift תורת החטאת, auch in ſeinen Noten zum Tur betitelt דרכי משה, auch der Verfaſſer (Jona?) des Buches איסור והיתר haben das Wort שערים fleißig excerpirt. Iſſerl. theilt in dem Werke Vieles im Namen des auch im Ter. had. n. 169 von ihm erwähnten מהר"אי טרושין[2]) mit, wie dies aus den Excerpten zu erſehen iſt. Iſſerls hat es vollſtändig vor ſich gehabt, da er in ſeinem דרכי משה § 52 die 35. Pforte aus den שערים citirt, während nach Aſulai im Schem hagdolim II. das Werk den Titel לב

---

[1]) Das Werk enthält wirklich Bemerkungen des Copiſten, ſo im Abſchn. ויקרא die Worte לעיל דרש מורי י"צו, ferner Abſchn. מקץ die Worte נסתפקתי אם מצאתי כך und אם ראיתי כך.

[2]) S. Zunz, z. Geſch. S. 53; wird auch citirt im Amarkel S. 28 a. und b. und im תורת החטאת des M. Iſſerls § 4 und 6; vgl. noch das oben erwähnte Buch איסור והיתר § 18.

שערים führt und demnach nur 32 Pforten enthält. — Die zuerst in den Ausgaben des Schaare dura vom Jahre 1547 beigegebenen Noten Isserl., mit anderen Noten zusammengeworfen, aber mit der Chiffre מהר"אי bezeichnet, scheinen aus dem selbstständigen Werke שערים geflossen zu sein, wie bereits Natan Spira in seinem Commentar zum Schaare dura vermuthet.— In dem oben erwähnten Codex ist noch eine andere Schrift Isserl. enthalten, nämlich

5) סדר הגטין, wahrscheinlich identisch mit der in den Noten des Moses Isserls zu dem Gesetze über Ehescheidung im Eben haeser vielfach citirten Schrift gleichen Namens. Die im Seder haget des Jude Minz n. 123 mitgetheilte Copie dürfte hieraus entnommen sein.

Außerdem hat Isserl. einige unbedeutende Poesie'n geschrieben und sich hierdurch eine Stelle unter den liturgischen Dichtern erworben, nämlich in der Literaturgeschichte von Zunz, S. 524. Die erste Piece, das Memoriale קדש ורחץ des Peßach-Seder versificirend, ist im L. J. enthaltend; die zweite Piece, die Feste des Jahres behandelnd, verdanken wir der gefälligen Mittheilung des bereits erwähnten Gelehrten Abbé Perreau aus dem oben erwähnten cod. Rossi. Die dritte Piece ist ein Gebet, welches Isserl. für den Besuch des Friedhofes verfaßt hat und das bereits im שפר חמשה סדרים (Ven. 1733 f. 34) auf den Namen Isserl. abgedruckt ist. Nur der Vollständigkeit wegen werden wir in einer hebräischen Zeitschrift die beiden ersten Piecen mittheilen.

Zum Chanuka-Feste pflegte Isserl. Scherze und Räthsel zu fertigen und den Stoff aus den zur Zeit gerade vorgetragenen Talmud-Lectionen zu holen. Der Verf. des L. J. theilt mehrere hiervon mit, fügt auch die seinigen hinzu und die des Isaac Levy, aber Alles Proben ohne Werth. (Vgl. Zunz Literaturg. S. 497 über קטפות aus unserer Handschrift, wozu noch hinzuzufügen, daß die Stelle in den Likkutim am Ende des Maharil „חרוזות ומשקלות „שעושין בל' אשכנז" על הייחוד" in einem handschriftl. Maharil lautet שמתקנין הקטבים und in den Resp. des Moses Menz n. 43 הקטפים והדרשנים erwähnt werden).

Wir reihen nunmehr hieran ein Verzeichniß aller in den Schriften Isserl. genannten Zeitgenossen und mehrerer der darin erwähnten unmittelbaren Vorgänger.

1) Abraham, mit dem Beinamen עשרים וארבע, im L. J. S. 60. Ueber diesen Namen s. Graetz, Geschichte Band 8 S. 453.

2) Abraham Katzenellenbogen, ein Verwandter Isserl., an ihn ist nach L. J. das Responsum in Pesakim n. 192 gerichtet.

3) Abraham Klausner, ein Schwager von Isserl. Onkel (L. J. S. 70); Isserl. erwähnt dessen Resp. in den Pesakim n. 6.

4) Abraham Mendel, ein Schüler Isserl., besaß nach Pes. n. 139 die Novellen des Maharil; an ihn schreibt Isserl. in den Pesakim n. 35, 36, 89; ferner die im L. J. 16, 46, II. 24 b, 29 u. 33 aus dem Likkutim des J. Obernik entlehnten Bescheide.

5) Abraham in Ofen, in den Pes. n. 138 auch Abraham מארץ הגר, am Schluße dort מהו״רא כ״ץ מאובן genannt, an ihn sind die Bescheide in Pes. n. 184 — 185.

6) Abraham aus Polen (ממדינת פולנא), schreibt an Petachia, Sohn Isserl. אדוני שאל את אביך אמ״ץ (L. J. 41 b), die Antwort ist in den Pes. n. 60 enthalten.

7) Abraham, Sohn eines ר״ש in Posen,[1]) s. Pes. n. 144.

8) Abraham Stein,[2]) s. Pes. n. 162

9) Aron, in den Pes. n. 24 — 26 ohne weitere Bezeichnung, nach L. J. II 77 b und I 107 ist es Aron Pappenheim.

10) Aron Luria, Sohn des Nathanel (Resp. Moses Menz n. 63); an ihn schreibt Isserl. nach L. J. II 29 — 30 in Angelegenheit einer Erbschafts-Regulirung; er erwähnt außerdem seiner in den Pes. n. 37, 64 und 253.

11) Asriel aus Zwickau, besuchte Isserl. im Jahre 1457 und wurde von demselben als ein würdiger Greis ehrfurchtsvoll begrüßt. (L. J. 33 b).

12) Baruch an der Spitze der Gemeinde zu Ulm, s. Pes. n. 65.

13) Benjamin Cohn, nach L. J. 8 b aus Regensburg, erhält von Isserl. die in den Pes. n. 100—124 aufgeführten Bescheide, die auch im L. J. zu finden und hier mit Nummern versehen sind.

(Schluß folgt.)

---

[1]) Nachzutragen zu Perles, Geschichte der Gemeinde Posen in dieser Monatsschrift, Jahrg. 1864 S. 283.

[2]) Dieser Name (שטין) rührt von der Stadt Stain bei Krems her; es führen diesen Namen außer Eisak, Verfasser der Noten zum Semag noch Gumplin in Maestre (L. J. 14), Salman in Oppenheim (Resp. Maharil n. 101 und in den Minhage Maharil).

Recensionen.

Johannis Buxtorfii Lexicon Chaldaicum, Talmudicum et Rabbinicum. Denuo edidit et annatotis (so auf dem Deckblatte) auxit Bernhardus Fischerus. Volumen primum.

Die Chaldäische Lexicographie beginnt allmälig aus dem tiefen Schlafe zu erwachen, in dem sie seit Jahrhunderten versunken war. Manche schöne Einzelleistung haben die letzten Jahrzehnde hervorgebracht. Die Forschungen Sachs' haben die Beziehungen der talmudischen Sprache zum klassischen Alterthume hell beleuchtet und im vorigen Jahre hat Lewy's großes Chaldäisches Wörterbuch seinen Abschluß gefunden. Dies Werk, die Frucht eines mehr als zwanzigjährigen Studiums, hat seine unparteiische Würdigung in diesen Blättern früher gefunden.

Der Reichthum des hier gebotenen Materials, die umfassende Gelehrsamkeit des Verfassers, seine Belesenheit in den rabbinischen Schriften, die nach Handschriften und besten alten Ausgaben zum ersten Male darin gebotene Berichtigung unzähliger Lesarten im Talmud und den Targumim zwingen auch den zur Anerkennung, der gegen die Fehler dieses Werkes nicht blind ist. Die Menge der Vorzüge, nicht die geringe Zahl der Schwächen entscheidet über den Werth eines so bedeutenden Unternehmens.

Kurz nach dem Erscheinen des Lewy'schen Wörterbuches tritt ein Herr Bernhard Fischer, der sich als Redacteur eines jüdischen Kladderadatsch in gewissen Kreisen einen Namen gemacht hat, mit einem Concurrenzwerke hervor. Er hat Buxtorf's. Wörterbuch neu herausgegeben und mit zahlreichen eigenen Bemerkungen versehen. Ein verzweifeltes Wagniß. Trotz dem nicht genug zu rühmenden Fleiße des unermüdlichen Buxtorf reichte doch seine Gelehrsamkeit auf dem Gebiete der klassischen, orientalischen und vor Allem der rabbinischen Litteratur nicht aus, um allen gerechten Ansprüchen zu genügen. Ja, selbst wenn Buxtorf zu seiner Zeit das Höchste geleistet hätte, was geleistet werden konnte, so sind doch die Fortschritte der Sprachwissenschaft in den mehr als zweihundert Jahren, die seitdem verflossen sind, ansehnlich genug, um dies Buch heute als völlig antiquirt erscheinen zu lassen. Jede Bearbeitung desselben muß eine Umarbeitung werden, wenn der Bearbeiter sich und uns genügen will. Leichter aber

ist es und allein sachgemäß, ein neues Werk zu schreiben, als die Risse und Löcher des alten Buxtorf'schen Gebäudes mühsam auszubessern. Das gilt freilich bloß für den wirklichen Gelehrten und bloß für ein wirklich wissenschaftliches Unternehmen. Bernhard Fischer's Arbeit dient nicht der Wissenschaft, sondern einer Buchhändlerspeculation, die möglichst bequem für den Autor und möglichst gewinnbringend für den Verleger sein soll. Herr Fischer druckt daher einfach den alten Buxtorf ab und setzt seine Noten unter den Text, das ist Alles, und das ist freilich bequem. Herrn Fischer's Wörterbuch soll auch gewinnbringend für den Verleger sein; die Concurrenz des Lewy'schen Werkes muß daher unschädlich gemacht werden. Wie wird das zu erreichen gesucht? Ein nobler Kaufmann geht seinen Weg, unbekümmert um Concurrenten. Diese zu schmähen, sich und seine Waare auf Kosten Anderer anzupreisen, hält er für unedel und seiner unwürdig. Ein echter Gelehrter freut sich, wenn er auf seinem Wege einen Mitarbeiter findet, belehrt ihn, um selbst belehrt zu werden, fördert ihn, um selbst gefördert zu werden. Ein gemeiner Krämer schreit mit lauten Worten seine Waare aus, schimpft auf seine Nachbarn; er sucht mit Einem Worte die Concurrenz „todt zu machen." Und todtmachen will Herr Fischer das Lewy'sche Werk. Zunächst muß die eigene Waare herausgestrichen werden. Dies konnte in der pomphaften Vorrede nicht ausreichend geschehen; darum ward Herr **Dr. Fürst** in Leipzig herbeigerufen, um mit vollen Backen Herrn Fischer's That zu preisen (**p. XIII** f.). **Delitzsch**, der, gewiß ohne es zu ahnen, zu gleichem Zwecke eine Empfehlung abgeben sollte, hilft sich mit einigen Nichts sagenden Worten aus der Schlinge und spendet Herrn Lewy kein geringeres Lob als Herrn Fischer (**p. XIV**). Damit aber Niemand an Fürst's Zeugniß zu mäkeln sich erfreche, ward höflicher und kluger Weise Herr **Dr.** Fürst durch eine ausführliche Biographie und durch himmelwärts strebende Exclamationen als die Krone Aller, die seit Buxtorf für chaldäische und talmudische Lexicographie gearbeitet haben, hingestellt (**p. XIII**). Dem armen Lewy aber ergeht es herzlich schlecht. **Hic enim** — so poltert Herr Fischer (**p. XII**) — **opus conscripsit, in quo difficile est dignoscere, utrum arrogantia praestet, an stupiditate.** In diesem süßen Tone geht es weiter mit Worten, die anzuführen wir uns schämen. In diesem süßen Tone schimpft der Marktschreier auf das ehrliche Werk eines Concurrenten, er, der Schönhake's ebenso unbedeutendes, wie absurdes Büchlein ערוך החדש ein **bonus liber** nennt (**p. XII**). Aber beweist das nicht den Gerechtigkeitssinn Fischer's? Ist nicht Schönhake ebenfalls ein

Concurrent? Nichts weniger. Schönhake's Schrift ist **prorsus alia indole** als Lewy's Buch (**p. XII**); denn sie ist in hebr. Sprache abgefaßt und kann Herrn Fischer bei seinen Kunden keinen Abbruch thun.

Aber diese Aussetzungen treffen doch mehr den sittlichen Charakter des Herrn Fischer, als den Werth seines Wörterbuches. Auch ein gewöhnlicher Krämer kann ja wohl einmal gute Waare feil haben. Wie steht's mit Herrn Fischer's Waare? Den alten wackern Buxtorf wollen wir hier nicht in seinem Grabe stören. Er wäre selbst der letzte, der sein Werk noch für ausreichend halten würde, wenn er heute urtheilen sollte. Aber wie steht's mit Herrn Fischer's Zuthaten? Wie steht's mit seinen Kenntnissen, mit seiner Methode, mit seinen wissenschaftlichen Anschauungen und Leistungen? Nun, welcher Art diese sind, sollen einzelne Beispiele aus der Vorrede und den **annatotis** (!) erweisen.

Am Eingange schreckt ein Hymnus durch sein schauderhaftes Hebräisch den Eintretenden zurück. Wer vermöchte zu sagen, was folgende Worte bedeuten sollen:

אָן אַבִּיט וַיְיָ לֹא יָלִין אֶשָּׁא עָיִן וְאֵינוֹ אֶסַּק שְׁחָקִים עָבִים רְכוּבוֹ אֵחַת שְׁאוֹל עוֹרֵר שִׁבְטוֹ נֶגְדִּי:

Doch als Travestie von Ps. 139, 7 f. mag das hingehen. Was bedeutet aber

אָחוֹר וָקֶדֶם שַׁדַּי נִפְלָאוֹת הֲלִיכוֹתָיו בַּקֹּדֶשׁ ?

Was bedeutet

עִלְזוּ בְנֵי דִבֵּר רְצוֹנוֹ קֹדֶשׁ גִּלָּה כֹרֶה אָזְנַיִם לָנוּ ?

Hat Herr Fischer solche Verse zu dichten als Redacteur seines Kladderadatsch gelernt? Dann rathen wir ihm, an den deutschen Versen seiner Collegen in Berlin zu lernen, wie man hebräische nicht machen darf. Doch nicht bloß herrliche hebräische Dichtungen schafft Herrn Fischer's Genie, er entdeckt auch Verse, formgerechte aramäische Verse, wo man vor ihm nur nüchterne Prosa sah. Man rathe, wo? Im babylonischen Talmud, auf der acht und zwanzigsten Seite des Tractates Moed Katan finden sich einige unschuldige Worte, die hinreichen, um alle bestehenden Anschauungen über talmudische Prosa umzustoßen. Herr Fischer liest und scandirt (**p. 27 nota 70**) folgendermaßen:

רְהִיט וּנְפַל בְּאַוְוֵרֵי אַמְבְּרֶא יַזִּיף יְזִיפְתָּא.

Nicht Spanier, nicht Mose Daraï und nicht Dunasch b. Labrat haben die arabischen Versmaße (Herr Fischer spricht von griechischen) zu-

erst in hebräischen Dichtungen angewendet; schon die Weisen des Talmuds kennen die Metra der Araber, und dem Talmud haben sie wahrscheinlich diese entlehnt. Die thörichte Erklärung des „talmudischen Verses" vergessen wir über solchem Wahnsinn. Natürlich sind Rapoport's Bemerkungen im ערך מלין (**aestimatio** [!] **verborum** nach Fischer **p.** 8 Anm.) **s. v.** אוורי und Lewy's **s. v.** יויף für Herrn Fischer nicht geschrieben.

Wie man vor Fischer Nichts von Metra im Talmud wußte, so kannte man auch den Zweck des Pentateuchs nicht. Herr Fischer hat ihn ergründet. Er spricht es aus (**p. VIII n.** 4): **temporibus Mosis Indicam apud Hebraeos praevaluisse theologiam quam eradicare unicum fuisse studium S. s.** In der ausführlichen Begründung dieser Hypothese wird man den schalkhaften Herausgeber des Witzblattes nicht verkennen. Aehnliche Späße finden sich dann auch an anderen Orten in Unzahl.

Nur ein spaßhafter Einfall Fischer's ist's, daß er den berüchtigten Buxtorf'schen „Festtag der Hühner" (הידוס (תרנגולים) אינו מועד **saltitatio non est solennitas**) für vollkommen richtig und die Worte Buxtorf's für mißverstanden erklärt (**p.** 308). Sollte uns, was wir freilich bezweifeln, Herr Fischer mit der Fortsetzung seines Lexicons erfreuen, so empfehlen wir seiner spaßhaften Apologetik ähnliche Buxtorf'sche Schnitzer. So das לולב ואתרוג ונקלס לקב"ה, wo Buxtorf in נְקַלֵּס einen Nicolaus entdeckt hat (**s. v.** נקלב). Fischer beweise ferner, daß Buxtorf Recht hat, wenn er den Tractat מכשירין vom „Kaschern" der Gefäße handeln läßt (**s. v.** כשר). Fischer rechtfertige ferner die prächtige Uebersetzung des rabbinischen רוצה אשה שיהיה בעלה חַמָּר . . ולא יהא גַמָּל bei Buxt. (**s. v.** תפל): „**Mavult uxor ut maritus sit** חֲמוֹר **asinus . . quam ut sit** גָמָל **Camelus**" oder die Erklärung von המקשה עצמו לדעת **Difficilem se praebens ad sciendum** (**s. v.** נדוי 21) oder von בן פקועה (**s. v.** פקע) .. **bestia in qua dum mactando finditur venter ejus, foetus reperitur** oder von בני מחוזה **Urbani** (**s. v.** חקל). — Ein Späßchen erlaubt sich wohl auch Herr Fischer mit dem arglosen Leser, wenn er **s. v.** אובצנא Buxtorf ruhig das darauf folgende רבה mit dem vorhergehenden אובצנא verbinden und **defatigatio magna** übersetzen läßt. Lewy war (**s. v.**) so unklug, רבה mit dem folgenden אמר zu verbinden und wie alle Leser des Talmuds zu übersetzen: Rabba sagte.

Als einen unverkennbaren Ausdruck Fischer'schen Humors betrachten wir es ferner, was wir als Eigenthum Buxtorf's bei Fischer (**p.** 307 **a.**)

unbeanſtandet leſen: קדישא דרבנן אחר השלמת המסכתא יאמר וה **sanctus discipulus Rabbinorum, absoluto tractatu hoc, dicet sequentia: Gloria nostra super te etc.** Der von Fiſcher arg geſcholtene Lewy (**s. v.** קדיש) weiß freilich Nichts hiervon. Er iſt unwiſſend genug קדישא דרבנן für ein jedem Juden wohlbekanntes Gebet zu halten, das nach Durchleſung des Tractates geſprochen wird. Der **sanctus discipulus** Buxtorf's iſt freilich beſſer unterrichtet. Ihm ſind die Worte des Meiſters noch heute unantaſtbar, weil ja ſonſt des Schülers Arbeit keinen **Werth** hätte. Wir begreifen darum die Apologie, den guten Buxtorf beneiden wir aber nicht um dieſen **sanctus discipulus,** und Lewy bedauern wir nicht — wegen eines ſolchen Gegners. Als einen bloßen Spaß des ehemaligen Witzblattredacteurs haben wir es wohl auch anzuſehen, wenn er (**p. VIII b.**) behauptet, der Zweck des Talmuds ſei, die väterliche Religion gegen die Baktrer zu vertheidigen. Ein etwas ſeltſamer Spaß iſt es ferner, zu behaupten, das Talmudſtudium bei den Juden ſei geſunken, ſeitdem bei den Arabern das Studium des Ariſtoteles aufkam (**p. IX a**), alſo ſeit dem neunten Jahrhundert!

Schade nur, daß Herr Fiſcher dieſe und viele ähnliche Späße im ernſthafteſten Tone vorträgt, ſodaß man in der That glauben ſollte, er habe ſie ernſt gemeint. Dann müßte man freilich zweifeln, **utrum arrogantia praestet an stupiditate.** Doch nein! Wer kann zweifeln, daß Herr Fiſcher **praestat et arrogantia et stupiditate,** wenn er folgende Beweiſe anmaßlichſter Unwiſſenheit findet?

Welcher Student, der im erſten Semeſter ſeiner orientaliſchen Studien ſteht, überſetzt מלכא mit **regina**? Herr Fiſcher thut es (**p. 1 n. 1**). Welcher Schulknabe, den zum erſten Male die Sucht zu etymologiſiren kitzelt, leitet Ἥφαιστος von אב אשתא ab? Herr Fiſcher wagt es (**p. 5 n. 12**). Welcher Jude, der am Sonnabend die 5 Bücher Moſis mit den Targumin lieſt, wird von einem Targum Jonatis ſprechen? Herr Fiſcher zählt es unter ſeinen Quellen auf (**p. XX**). Welcher Halbgelehrte weiß nicht, daß מגלת איכה der Midraſch dieſes Namens iſt? Herr Fiſcher überſetzt dieſe Worte, die er im Aruch **s. v.** אגונא fand, mit **Targ. Thren.** (**p. 13 b.**). Welcher verſtändige Mann überſetzt חֵיָה mit **natura sibi conscia,** איש mit **omnium rerum quasi natura,** *οὐσία*? Herr Fiſcher glaubt mit ſolchen Erklärungen zu glänzen (**p. VII b.**). Welcher Gelehrte, der auch nur den dürftigſten Begriff von Wortbedeutung und Begriffsbildung hat, wird glauben, daß בי אבידן zugleich vom hebr. אבד untergehen und vom arabiſchen אבד beſte-

hen, feſtſein abgeleitet ſei? Herr Fiſcher vereinigt dieſe entgegengeſetzten Bedeutungen in dieſem Worte (p. 4 n. 10).

Wünſcht man noch weitere Beiſpiele Fiſcher'ſcher Erklärungskünſte? Dann leſe man, was er (p. 1 n. 1) über אדוומר בעיניה ſagt, das er überſetzt: **quod pertinet ad Dzuter.** Dann leſe man die Anmerkung 89, S. 37, wo אטרונא von *τὸ Κίτρον* abgeleitet und die Ausſtoßung des *K* damit erklärt wird, daß die Juden das *K* in einem griechiſchen Worte für das כ **similitudinis** gehalten und darum fortgelaſſen haben. Dann vergleiche man, was er unter אבטינס ſagt. Dies Wort, ein **nomen pr.**, wie Herr Fiſcher ſelbſt anerkennt, offenbar nichts Anderes wie *Εὔθυνος* (mit der nicht ſeltenen Umbiegung des ט in ת) iſt Herrn Fiſcher eines mit *βοτάνη*, ſodaß בי אבטינס die Familie *Εὔθυνος* zur „Familie Futterkraut" wird.

Wünſcht man weitere Beiſpiele Fiſcher'ſcher Ehrlichkeit? Dann leſe man, was er über Sachs in der Vorrede ſagt, und vergleiche, wie er deſſen Werk in ſeinen Noten plündert. Dort (p. XII) ſagt er von ihm: **linguam Graecam cum talmudica non inepte comparavit.** Hier benutzt er ihn in einer Weiſe, von der nur einige Pröbchen mitgetheilt werden ſollen.

Sachs' Beiträge I p. 63 f. Das Wort אבסקנטיה, aus dem Talmud Jeruſchalmi von Muſſafia nachgetragen, hat dieſer durch דברים המורים על חלוק כבוד (Worte, welche Ehrerbietung ausdrückten, er ſcheint **obsequentia** zu meinen) keineswegs richtig erklärt. Es iſt *ἀβάσκαντα*, unberufen! —

Fiſcher p. 10 **nota.** אבסקנטיה *ἀβασκάντως* **adverbialiter idem quod** *ἀβάσκανος* **liber ab invidia Thal. (sic) hier. Avod. sar. c. l. (sic) Mus. vero, qui explicat** דברים המורים על חלוק כבוד **„res quae observantiam in aliquem indicant" vocabulum pro lat. obsequentia habet.**

Wer verkennt hier den Plagiator? Wer erkennt hier nicht den Fuchs, der durch kleine Umänderungen, die natürlich Verſchlechterungen ſind, den Weg unkenntlich machen möchte, auf dem er gegangen iſt? Wer erkennt nicht den täppiſchen Geſellen, welcher aus der, nach echter Gelehrten Art zweifelnd hingeſtellten Vermuthung Sachs' ein unbezweifeltes Factum macht? Wer noch mehr Beiſpiele Fiſcher'ſcher Fingerfertigkeit ſucht, vgl. p. 13 n. 32 mit Sachs daſ. II p. 183, p. 238 n. 94 mit Sachs daſ. I p. 108. Aber wir wollen den Leſer nicht ermüden. Wem der

Ekel vor solchem Gebahren die Lust zum Nachsuchen nicht geraubt hat, findet tausend andere ähnliche Exempel.

Wünscht man endlich weitere Beispiele Fischer'scher Nachlässigkeit? Dann achte man auf den Druck des Werkes, der würdig ist seines Inhaltes; denn er übertrifft an Uncorrectheit Alles, was die schlechtesten Officinen Polens hierin leisten. Dann beachte man z. B. S. 11 b die Stichwörter אחקות, הבאבק.

Doch genug, mehr als genug an diesen, auf's Gerathewohl herausgegriffenen Beispielen Fischer'scher Anmaßung, Fischer'scher Unwissenheit, Fischer'scher Liederlichkeit. Jedes einzelne wiegt schwer genug, um einen Mann zu verurtheilen, der wie ein gemeiner Krämer einen wackern Gelehrten mit niedrigen Schimpfworten zu besudeln sich erkühnt hat. Nur Eines ist zu loben: der hohe Preis des Machwerkes. Er dürfte auch den Urtheilslosen abschrecken, ein Buch zu erwerben, das als traurige Caricatur deutscher Wissenschaft sich und die beschimpft, welche an ihm Theil haben.

Hanno.

Gegenerklärung gegen die Erklärung des Dr. Philippson.

In Nr. 20 der Zeitung des Judenthums entschuldigt sich Dr. Philippson als Chef des Instituts für den Literatur-Verein den Abonnenten gegenüber, weil der elfte Band meiner Geschichte der Juden nicht im Institute erscheinen wird. Aber da Dr. Philippson, ohne polemisiren zu wollen, in dem Artikel doch polemisirt und außerdem sehr ungenau die Thatsachen, die mich betreffen, berichtet, will ich diese den sich dafür Interessirenden genauer angeben.

Dr. Philippson verlangte mein Manuskript vor dem Drucke zur Prüfung, ob der Inhalt auch, was weiß ich, rechtgläubig oder recht ungläubig sei, und ich habe ihm darauf gar nichts geantwortet, woraus er ersehen konnte, was ich von seiner Zumuthung halte. Ich habe das Institut des Dr. Ph. immer nur als eine Verlagsfirma betrachtet, und ein Verleger hat sich nicht um das Glaubens- oder Unglaubensbekenntniß, sondern nur darum zu kümmern, ob er mit dem Verlagsartikel ein gutes Geschäft

machen wird. Auch konnte ich mir nicht denken, daß sämmtliche Abonnenten auf die Institutsschriften sich unter die vormundschaftliche Curatel des Dr. Ph. gestellt haben, daß er seelsorgerlich verhüten möge, ihnen ein Buch zukommen zu lassen, welches ihrem Seelenheil, oder wie er es nennt, ihrer Reformrichtung schaden könnte. In diesem Falle hätte ich mich vielleicht aus Gefälligkeit für das Publikum zu einer Concession herbeigelassen. So aber konnte ich mir eine solche pontificale Index-Censur nicht gefallen lassen, obwohl ich es hätte darauf ankommen lassen können, da ich mich bei Beurtheilung der verschiedenen Richtungen ganz objektiv verhalte und die historische Treue über Alles hochstelle, wie sich die Leser hoffentlich in einigen Monaten überzeugen werden. In der Hauptsache ist Dr. Philippson der Wahrheit nicht treu geblieben. Er stellt das Verhältniß so dar, als wenn gleichzeitig mit ihm und selbstständig in den Mitleitern dieselben Bedenken aufgestiegen wären, in welchem Geiste ich wohl die neuere Geschichte behandelt haben werde. Ich besitze schwarz auf weiß das Schreiben eines Mitleiters, welches das gerade Gegentheil aussagt: daß bei ihm gar keine Bedenken aufgekommen sind, sondern (wörtlich) „aus Briefen des Dr. Ph. erfuhr ich zuerst, er habe in Erfahrung gebracht, daß Sie in dem letzten Bande Ihres Geschichtswerkes die religiöse Richtung, welcher die Leiter des Literatur-Vereins angehören, streng verurtheilen würden." Also Dr. Ph. hat diese Bedenken erst bei den Mitleitern erregt; er hat sie ein wenig düpirt. Denn woher konnte er denn etwas über Inhalt und Form dieses Bandes in Erfahrung gebracht haben, da ich Niemanden das Manuskript habe lesen lassen? Dr. Ph. fürchtete etwas, das ist klar. Indessen kann ich ihn wenigstens nach einer Seite hin beruhigen, daß ich ihn weder in den historischen Himmel, noch in die historische Hölle versetzt habe, ich spreche gar nicht von ihm, wie ich überhaupt vermieden habe, Lebenden eine geschichtliche Bedeutung zu geben. Dr. Ph. muß übrigens die magische Kunst besitzen, aus weiter Ferne einen Blick in mein Büreau zu werfen. Denn er will nicht bloß mein Manuskript, sondern auch meine Correspondenz mit dem seligen Dr. Veit gelesen haben, weil er so apodiktisch weiß, daß mein erster Verleger meine Geschichte nicht habe fortsetzen wollen. Ich erkläre dies einfach für eine Unwahrheit.

Ich übergehe manche Unzukömmlichkeiten, weil es mir zu kleinlich ist, darauf zu erwiedern. Aber einer Behauptung muß ich mit aller Entschiedenheit widersprechen, als ob ich mir hätte Schwenkungen und Tergiversationen in der Darstellung der Geschichte zu Schulden kommen lassen. Diese Beschuldigung beruht, wenn ich sie nicht als Bosheit brandmarken will, doch

entschieden auf Unkenntniß. Weil ich auch geschichtliche Träger der Orthodoxie nicht verschont habe, wo sie es nicht verdient haben, darum hätte ich Schwenkungen gezeigt? — Ich betrachte die Geschichte und ganz besonders die Geschichte des jüdischen Volkes, als von Gottes Vorsehung geleitet, die sich der Menschen, der Bösen, wie der Guten, der Eitlen wie der Bescheidenen bedient, um ihr Werk zu vollbringen. Die einzelnen Menschen, wenn sie sich auch noch so welthistorisch geberden, verrinnen in dem Fluß der Begebenheiten. In der Geschichte erscheint das Wort des Propheten bewährt: „Alle Creatur ist Gras und alle ihre Liebe wie die Blumen des Feldes."

Zum Schluß noch die Anzeige auf vielfache Anfragen, daß der elfte Band meiner Geschichte im Verlage des Herrn Oskar Leiner in Leipzig in einigen Monaten erscheinen wird.

G.

Anzeige
für den jüdisch-theologischen Verein.

Den geehrten Mitgliedern des jüdisch-theologischen Vereins theilt das unterzeichnete geschäftsleitende Comité mit, daß von den beiden, bei den Berathungen des Comité im Januar dieses Jahres in Aussicht genommenen Terminen für die diesjährige Zusammenkunft in Breslau

am 29., 30. Juni und 1. Juli oder am 20. — 22. Juli

der erstere die bei weitem größte Mehrzahl der Stimmenden erhalten hat. Das Comité hat in Folge dessen im Verein mit Herrn Direktor Dr. Frankel diesen Zeitpunkt für die Versammlung beschlossen und ladet hiermit die verehrten Mitglieder dazu ein. Zu gleicher Zeit giebt sich das Comité die Ehre, die Anzeige zu machen, daß dem Vereine beigetreten sind: Herr Rabbiner Dr. Rosenthal in Beuthen (Ober-Schlesien); Herr Rabbiner Dr. Baek in Lissa; Herr Rabbiner Dr. Landsberg in Liegnitz; Herr Rabbiner Dr. Treuenfels in Stettin; Herr Dr. Kroner, Lehrer-Seminar-

Direktor in Münster; Herr Dr. Levy in Inowraclaw; Herr Dr. Goldberg in Rawitz; Herr Dr. Rippner hier; Herr Rabbiner Dr. Rülf in Memel und Herr Mises in Thorn.

Breslau, im Mai 1869.

Das geschäftsleitende Comité:
Dr. Graetz, Dr. Rosin, Dr. Güdemann,
Dr. Perles, Dr. Sorowitz.

Monatsbericht.

Im vierten Hefte den 26. Bandes der Archives für pathologische Anatomie ꝛc. sucht sich Prof. Virchow gegen die wuchtigen, ebenso entschiedenen wie urbanen Angriffe des Dr. D. Cassel in einer Broschüre zu vertheidigen. Man kann nicht sagen, daß die Erklärung des Prof. Virchow befriedigend ausgefallen ist, wenn er gleich zugesteht, Manches nicht gewußt zu haben, worüber er ein so apodiktisches Urtheil abgegeben und die alten Juden als intolerant und blutdurstig geschildert hat. Zu seiner Ehre wollen wir zugeben, daß er mehr aus Verblendung, als aus judenfeindlichen Hintergedanken eine so schwere Beschuldigung in die öffentliche Meinung geschleudert hat. Das Judenthum hat das Humanitätsprinzip, das es so sehr betont, in Gesetzen und Institutionen ausgeprägt, das kann und muß so scharf als möglich betont werden. Man kann das nur aus Ignoranz oder Böswilligkeit verkennen; denn die Verse, welche inhuman klingen, klingen nur so und haben eine ganz andere Bewandtniß. Die Intoleranz des Christenthums dagegen ist in den Annalen der Geschichte mit unauslöschlichen Zügen verzeichnet.

Die in Gratz erscheinende Zeitung „Freiheit" schreibt: „Der prachtliebende verschwenderische Papst Leo X. hat bekanntlich den Ablaßschacher bis an die äußerste Grenze des Möglichen getrieben; er ließ 1514 eine Liste zusammenstellen, worin die „apostolischen" Taxbeträge für die Abso-

lution von allen nur denkbaren Lastern und Verbrechen genau fixirt waren. So bezahlte man z. B. in diesem Detailgeschäfte für die Absolution von

Unzucht in der Kirche	6	**Grossi.**
Blutschande	5	„
Jungfrauen-Verführung	5	„
Concubinat	7	„
Falsche Zeugenaussage vor Gericht . .	6	„
Testamentsfälschung	7	„
Fälschung apostolischer Bücher . . .	18	„
Vater-, Mutter-, Bruder-, Gattenmord .	5—7	„
Raub, Brandstiftung und Laienmord .	8	„

Das Charakteristische an dieser päpstlichen Taxe aber ist die Schlußbemerkung: **„Hujus modi gratiae non concedentur pauperibus, quia non habent, ergo non possunt consolari.“** (Diese Gnaden werden den Armen nicht gewährt, weil sie nichts haben und daher nicht getröstet werden können).

Briefkasten. Hrn. F. in P. Ihren Artikel zur Vindication des seligen Rapaport gegen Dr. Geigers gemeine Schmähungen nehme ich nicht auf, weil ich ihn für überflüssig halte. Jeder Mann von Ehre und Charakter ist ohnehin über diese Art, das Andenken eines edlen Todten zu beflecken, empört und nennt diese Impietät gegen einen Verstorbenen, dessen Erinnerung noch Tausenden von Herzen theuer ist, ganz einfach eine Schändlichkeit. Wozu bedarf es da der vielen Worte? Auch das braucht dem kundigen Publikum nicht erst in Erinnerung gebracht zu werden, daß Geiger sein literarhistorisches Wissen ursprünglich Rapaport zu verdanken hat, zu dem er früher wie zu einem unerreichbaren Ideale hinaufgeblickt hat.

Abhandlungen.

Der Auszug aus Babylonien und der Dualismus in der Oberleitung des nachexiliſchen Gemeinweſens in Judäa.

(Schluß.)

In den hiſtoriſchen Büchern über dieſe Zeit und bei den zeitgenöſſiſchen Propheten werden uns zwei hochgeſtellte Perſönlichkeiten als Leiter vorgeführt: Zerubabel und Jeſua b. Jozadak; der Erſtere Abkömmling aus dem Davidiſch-königlichen, der Andere als Vertreter des Ahronidiſch-hohenprieſterlichen Geſchlechtes. Zerubabel, der auch Scheſchbazar genannt wird, führte den Titel פחה oder נשיא, auch התרשתא, was ſo viel als Statthalter bedeutete. Cyrus hatte ſomit den Judäern viel Vertrauen geſchenkt, daß er einen Nachkommen des Königshauſes an ihre Spitze ſtellte. Das beiderſeitige Verhältniß ſollte wohl urſprünglich ſo geordnet ſein, daß Zerubabel die politiſche Funktionen und Jeſua die religiöſen Angelegenheiten beſorgen ſollte. Allein wir finden, daß Jener ſich auch um das Religiöſe kümmerte, und Dieſer hat wohl auch Einfluß auf das Politiſche genommen. Ob dieſe beiden coordinirten Häupter in Allem gleichſtimmten und ſich vertrugen? Bei der vorherrſchend religiöſen Stimmung der jungen Colonie galt der Hoheprieſter eigentlich Alles; nur die Erinnerungen an die alte Glanzzeit der

Könige kamen Zerubabel zu statten. Kurz, Jesua entsprach dem Bedürfnisse der Gegenwart, Zerubabel dagegen repräsentirte ein Stück Romantik. Wenn die Feinde Juda's und Zion's die Judäer bei den persischen Machthabern anschwärzten, so gab Zerubabel ohne Zweifel die Veranlassung dazu. Sie konnten mit einem Schein von Wahrheit anklagen, daß die Judäer den davidischen Prinzen gelegentlich zum König ausrufen würden, wie sie es später mit weniger Grund von Nehemia behaupteten. Zerubabel gab daher im Innern wie nach Außen Anstoß. Er war als Prätendent unbequem. Dieser Dualismus in der Oberleitung des kleinen Staates brachte Reibungen hervor, wie aus den zeitgenössischen Propheten sichtlich genug hervorgeht.

Der Prophet Chaggaï mit ungestümem Enthusiasmus prophezeite eine totale Umwälzung im neuen Judäa. Er läßt Gott sprechen: „Ich werde Himmel und Erde erschüttern, werde die Throne der Reiche umstürzen, werde die Kraft der Reiche der Völker vernichten u. s. w. (2, Ende). In die Prosa übersetzt, bedeutet es: auch das persische Reich wird untergehen und keine Gewalt mehr über das heilige Volk haben. Diese Prophezeiung richtete Chaggaï geradezu an Zerubabel und wollte offenbar ihn damit ermuthigen, seine königliche Stellung einzunehmen, ohne Furcht vor den Machthabern. Er schloß seine Rede mit den Worten: „an jenem Tage (der Umwälzung) werde ich Dich, Zerubabel, mein Knecht, nehmen und Dich zum Siegelring (Liebling) machen, denn Dich habe ich erwählt (vorgezogen)." Chaggaï prophezeite ihm also Krone, Macht und politische Gewalt. Ganz anders ist die Vorstellungsweise in den Prophezeiungen Zacharia's. Hier spielt der Hohepriester Jesua die erste Rolle; mit ihm beschäftigt sich der Prophet vielfach, während Zerubabel nur mit wenigen Worten abgefunden wird. Ja, einmal richtet er ein Wort des Tadels an ihn: „Das ist das Wort Gottes an Zerubabel: „„nicht mit Heeresmacht, und nicht mit Gewalt,

sondern mit meinem Geiste"",[1]) was doch nichts Anderes sagen will, als: die neue Ordnung der Dinge wird nicht durch Heere und politische Macht, sondern durch den Geist eingeführt werden. Zerubabel muß also daran gedacht haben, die Schwierigkeiten durch weltliche und militärische Machtmittel zu überwinden, und Judäa politisch zu kräftigen. Der Prophet Zacharia stellte allerdings einmal den Königssohn und den Ahroniden gleich; sie sind ihm „die beiden Söhne des Oels" (die Gesalbten, die משחי ה׳), die beim Herrn der ganzen Erde stehen."[2]) Aber zumeist stellte er entschieden Jesua an die Spitze und verhieß ihm die Königskrone.

Die babylonischen Juden (die Golah) hatten durch drei (oder vier) Abgeordnete Silber und Gold nach Jerusalem geschickt. Dieses Gold sollte Zacharia (im Auftrage Gottes) nehmen und daraus eine Krone[3]) machen. Was soll mit der Krone geschehen? „Du sollst sie auf das Haupt des Jesua b. Jozadak, des Hohepriesters, setzen." Diese Andeutung allein wäre genügend, um erkennen zu lassen, daß der Prophet Zacharia den Ho-

---

[1]) Zach. 4, 6.

[2]) Das. V. 11.

[3]) Daß die Exegeten und Historiker von der Rivalität zwischen Zerubabel und Jesua so gar keine Ahnung hatten, lag an dem Verkennen einer grammatischen Form. Sie waren sämmtlich in der grammatischen Befangenheit, daß ועשית עטרות (Zach. 6, 10) bedeute den Plural: „Mache Kronen." Mit den Kronen wußten sie nichts anzufangen, sie hatten für sie keine Verwendung und behandelten dieselben daher bloß als Ornamente. Zwar hätte sie V. 14 eines andern belehren sollen, wo diese עטרות im Singular vorkommt והעטרת תהיה, und die LXX ließ sich dadurch eine Inconsequenz zu Schulden kommen. Sie übersetzt V. 10 *στέφανοι* und V. 14 *ὅδε στέφανος*. Das Targum und die Peschito dagegen fassen richtig auch den ersten Vers im Sing. auf: וחעבר כליל רב; P.: ועבר כלילא.

Alle diese Winke und die grammatische Thatsache, daß Substantiva im Sing. auch die Endung וח . . haben, blieben von den Exegeten unbeachtet. Und durch dieses Uebersehen haben sie die Tragweite der Zachariansischen Prophezeiung vollständig mißverstanden — Ewald mit einbegriffen.

henpriester zum Kronenträger, zum Herrscher designirt wissen wollte. Die Worte, die er dem Symbol hinzufügt, lassen gar keinen Zweifel, daß er diese Absicht andeutete: „Du sollst zu ihm sprechen: „„So spricht der Herr Zebaot: „„Sieh ein Mann, Zemach[1]) sein Name, wird von seiner Stelle aus aufblühen und den Tempel des Herrn bauen. Er wird den Tempel des Herrn bauen, und er wird die Majestät tragen, wird sitzen und herrschen auf seinem Throne und wird (zugleich) ein Priester auf seinem Throne sein.““ Man kann nicht deutlicher sprechen. Der Hohepriester Jesua b. Jozadak soll zugleich Herrscher im jungen Staate sein. Aber was soll denn aus Zerubabel werden? Wird er sich nicht dieser Beraubung seiner angestammten Königsrechte widersetzen? Auch dafür hat der Prophet ein beschwichtigendes Wort: „Und ein Rath des Friedens wird zwischen Beiden sein". Das Wort „Beide" hier, in diesem Zusammenhange, kann sich doch nur auf Jesua und Zerubabel beziehen; das hätte nicht verkannt werden sollen. Der Prophet wollte offenbar damit sagen: Es sei von Zerubabels Rivalität nichts zu fürchten, er werde sich friedlich dem König-Hohenpriester unterordnen.

Es ist gar nicht zu verkennen, daß der Prophet Zacharia im Gegensatz zum Propheten Chaggaï dem Hohenpriester Jesua den Vorzug vor Zerubabel ertheilt wissen wollte. Ein großer Theil seiner Prophezeiungen deuten darauf hin. Wie er ihn zuerst einführt, sehen wir deutlich, daß er ihn in den Vordergrund stellen will. In einem Gesichte (c. 3) sah er Jesua be-

---

[1]) Das Wort צמח ist hier nicht gleichgültig. Es scheint, daß die Inhaber der prophetischen Verheißungen in Babylonien sich daran gewöhnt hatten, den messianischen König Zemach zu nennen nach Jerem. 23, 5, und auch nach Jes. 11, 1. Daher sagt Zach. (4, 8) כי הנני מביא את עבדי צמח, ich werde den Messiaskönig bald herbeiführen; es sollte eine Andeutung auf das Folgende sein: Jesua wird der איש צמח, der messianische Herrscher, werden.

kleidet mit unsaubern Gewändern, und ein Ankläger stand ihm zur Rechten, ihn anzuklagen. Die unsaubern Kleider deutet der Prophet selbst: es sind die Sünden und Vergehungen, die sich Jesua hatte zu Schulden kommen lassen, die ihn unwürdig machen, eine hohe Stufe in der neuen (messianischen) Ordnung einzunehmen. Der Ankläger muß auf diese unsauberen Kleider, auf diese sittliche Unwürdigkeit, hingewiesen haben. Aber der Engel läßt sich auf diese Anklage nicht ein, er befiehlt, von Jesua die unsaubern Kleider zu entfernen, ihm dafür ein reines Feierkleid (מחלצות) umzuwerfen und einen reinen Bund (צניף טהור) aufzusetzen: „Sieh da", spricht er zu Jesua, „ich habe Deine Sünde von Dir weggeschafft." Jesua's Sünde soll zugleich in einem Tage mit der Sündhaftigkeit des Landes (der neuen Colonie) ausgelöscht werden. „Sieh! der Stein, den ich vor Jesua hingelegt habe, hat sieben Quellen. Ich werde bald den Durchbruch öffnen (מְפַתֵּחַ פִּתֻּחָהּ) und werde (durch das aussprudelnde Wasser) die Sünde dieses Landes auslöschen" (3, 9). Dadurch sollen der hohenpriesterliche Führer und das Volk für die messianische Zeit würdig vorbereitet sein. Die Anrede, welche der Prophet durch den Mund des Engels an Jesua halten läßt, sagt deutlich, daß er ihn zu hohen Dingen bestimmt hat. Es antwortet der Engel Gottes Jesua: „Wenn Du in meinen Wegen wandeln, meine Hut beachten, wenn Du Dich auch meines Hauses (Tempels) annehmen und meine Vorhöfe hüten wirst, werde ich Dir Diener[1]) unter den (hier neben Dir ebenbürtig) Stehenden

---

[1]) V. 3, 7: ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה ist vollends mißverstanden worden. מתהלך ברגלי bedeutet „Diener, pedisequus, Trabant, Läufer" für einen Herrn sein (Sam. I 25, 27). מִתְהַלֵּךְ und מְהַלֵּךְ bedeutet daher ein Trabant (Spr. 24, 34 und 6, 11). מַהֲלָכִים steht hier für die Form מְהַלְּכִים, und der Sinn von מהלכים בין העומדים kann nicht zweifelhaft sein: „Diener, Trabanten unter denen, die neben Dir als Genossen stehen, werde ich Dir geben."

geben." Jesua soll Herr und Herrscher in dem Gemeinwesen werden, das bis dahin demokratisch eingerichtet war. Welches Verdienst hatte aber Jesua, um an die Spitze des Volkes gestellt zu werden? Sein Ankläger wird mit den Worten angefahren: „Dieser ist ja ein Scheit, aus dem Feuer gerettet!" (וזה אוד[1] מוצל מאש). Auch das muß in der andeutenden Sprache des Propheten einen Sinn haben. Wenn ich nicht irre, wollte er damit sagen, Jesua sei Märtyrer gewesen, er sei schon dem Feuertode übergeben worden und daraus (wunderbar) errettet worden. Dieses Verdienst berechtige ihn, in der messianischen Ordnung den ersten Platz einzunehmen. Die vergangenen Sünden werden ihm um dieses Verdienstes willen erlassen werden. „An diesem Tage (der Sündentilgung) werdet ihr einer den andern unter den Weinstock und den Feigenbaum (messianische Friedenszeit) einladen" (3, 10[2]).

Wir sind also kritisch vollständig berechtigt, einen Dualismus in der Oberleitung des nachexilischen judäischen Gemeinwesens anzunehmen; er bestand in der aus den historischen Antecedentien

---

[1]) אוד bedeutet im Hebr. ein Stückholz, das schon im Feuer liegt und zum Theil schon angebrannt ist.

[2]) Uebrigens scheinen im Zacharia Verse zu fehlen; dadurch ist noch manche Einzelnheit unverständlich. Das Bild vom goldenen Leuchter mit sieben Lampen und sieben Güssen, mit zwei Oelbäumen neben dem Kanal (oder den beiden Kanälen) ist nicht vollständig. Ausgedeutet wird nur das Ganze: daß der Leuchter aus sich selbst Alles, Brenn- und Leuchtstoff, haben und keine Hilfe von Außen brauchen wird (4, 5—6). Ferner die beiden Oelbäume (11—14: אלה שני בני היצהר). Aber die sieben Lampen, was sollen diese bedeuten? Ein Bruchstück davon scheint mir noch in V. 4, 10 enthalten zu sein: שבעה אלה עיני ה׳ המה משוטטים בכל הארץ. Aber dann müßte eine Frage vorangegangen sein: ואען ואומר מה שבעה הנרות אשר על המנורה שבעה ושבעה מוצקות אשר לנרות . . . . . ? Ebenso scheint mir zu V. 4, 7 מי אתה הר הגדול לפני זרובבל das Bild vom Berge und zu 3, 9 כי הנה האבן אשר נתתי לפני יהושע, das Bild vom Steine oder Felsen mit sieben Quellenöffnungen zu fehlen. Durch diese Lücken bleibt תשאות חן חן לה (4, 7) und האבן הבדיל (10) unverständlich. Sonst sind die Zacharianischen Bilder verständlich, weil ihnen stets eine Deutung folgt.

hervorgegangenen Rivalität zwischen dem davidischen Königthum und dem ahronidischen Priesterthum, zwischen Zerubabel und Jesua. Chaggaï nahm unverkennbar für Zerubabel und Zacharia für Jesua Partei. Wer gesiegt hat, zeigt der spätere Verlauf der judäischen Geschichte. Die Hohenpriester aus dem Hause Jesua bleiben bis Onias III. an der Spitze des Volkes. Was ist aus Zerubabel geworden? Eine talmudische Quelle hat eine annehmbare Tradition, daß Zerubabel sich zurückgezogen und nach Babel zurückgekehrt sei. Seine Nachkommen waren höchst wahrscheinlich die Oberleiter der babylonischen Gemeinden (ראשי גולה). Zerubabel ist also verdrängt worden. Das davidische Haus konnte in dem neuen Gemeinwesen seine Prärogative nicht geltend machen. Sollte von dieser Rivalität, von dem Schmerze über die Verdunkelung des davidischen Hauses, über die Nichterfüllung der prophetischen Verheißungen von der ewigen Dauer des davidischen Saamens, sollte sich von diesem Allen keine Spur weiter in der biblischen Literatur finden? Es wäre sonderbar. Suchen wir, vielleicht geben die Psalmen, diese aus dem tiefsten Innern des national-jüdischen Bewußtseins entströmten Lieder, einigen Aufschluß.

Der 89te Psalm ist vielleicht der wunderlichste im ganzen Psalter. Er beginnt mit dem Präludium zu einem volltönenden Hymnus auf die Gottheit und endet mit einer Disharmonie, mit einem verzweifelungsvollen Vorwurf gegen dieselbe. Er ist sehr leicht versificirt und verständlich; der Gedankengang ist normal, die Uebergänge natürlich; man kann nicht über Dunkelheit klagen. Nur die verzweifelte Stimmung zu Ende läßt sich auf den ersten Blick nicht begreifen. Abraham Ibn-Esra erzählt, ein frommer und zugleich verständiger Mann in Spanien habe sich nicht entschließen können, diesen Psalm zu lesen, nicht einmal zu hören, weil darin blasphemirende Härten gegen Gott ausgesprochen seien.[1])

---

[1]) Ibn-Esra zu Ps. 89: והיה בספרד חכם גדול וחסיד וזה המזמור היה

Und in der That ist der Schluß eher herausfordernd als unterwürfig-gläubig. Der Psalm beginnt: „Die Gnade Gottes für alle Zeit will ich singen, Deine Treue für Geschlecht und Geschlecht will ich mit meinem Munde bekannt machen" und schließt: „Ich trage in meinem Schoße alle Schmähungen vieler Völker, womit Deine Feinde die Letzten Deines Gesalbten geschmäht haben" [1]). Der Psalmist, der sich Ethan, der Esrachite, nennt, klagt — und das ist der Mittelpunkt seines poetischen Ergusses — daß Gott das Haus David vergessen, verlassen, der Schmähung preisgegeben hat, obwohl Er verheißen, versichert, beschworen hat, daß David's Nachkommen für immer fortdauern werden, „wie der Mond auf ewig gegründet, wie der treue Zeuge in den Wolken (der Regenbogen)."

Um die Sonderbarkeit dieses, wie sich zeigen wird, künstlerisch angelegten und abgerundeten Psalmes begreiflich zu finden, müssen zwei Punkte in's Auge gefaßt werden. Er ist erstens entschieden individuell, d. h. die Leiden, die er schildert, beziehen sich auf den Dichter, er empfand selbst das Unglück und stieß Klagen darüber aus. „Gedenke, o Herr, die Schmähung Deines Knechtes, daß ich trage in meinem Schoße die Schmähungen aller Großen und Leute" [2]). Nicht von Israel,

---

עליו קשה ולא היה קורא אותו ולא היה יכול לשמעו בעבור כי זה המשורר ידבר קשות.

[1]) Ps. 89, 52 אשר חרפו עקבות משיחך ist bisher nicht befriedigend erklärt. „Spuren und Tritte" passen nicht. Im Chaldäischen heißen עקבין die „Letzten" (von עקב Ferse): אלין דעללין לחנוהא קדמאין ונפקין עקבין (Midrasch Levit. Rabba c. 12, richtiger als in unserem Texte citirt Aruch s. v. עקב 1). בעקבא ביומא דטלבא משיחא oder בסוף עקב יומיא (am Ende der Tage" (s. Levy Chald. W.-B. II p. 235 s. v. עקבא); בעקבות משיחא, am Ende zur Messiaszeit (Mischnah [richtiger Boraitha] Sota Ende). Demgemäß würde עקבות משיחך „die Letztheit" oder das Abstractum in Concretum umgewandelt (wie גְּבוּרֶיךָ = גִּבּוֹרֶיךָ) die oder den Letzten, die spätesten Nachkommen Deines Gesalbten (David)."

[2]) In V. 51 muß חרפת עבדיך singular genommen werden, wie es das Targum richtig wiedergiebt: חיסודא דְעַבְדָךְ und eben so die Peschito

„den Knechten“ ist hier die Rede, sondern von dem Psalmisten, „dem Knechte.“ Dieser Umstand darf nicht übersehen werden. Auch ein anderer Vers zeugt von der Individualität des Psalmes: „Gedenke . . . was ist meine Lebensdauer?[1]) warum hast Du umsonst alle Menschensöhne erschaffen? Welcher Mensch kann leben, ohne den Tod zu sehen, und sich retten von der Hand des Grabes?“ nämlich wenn Gottes Treue sich nicht bewährt, wenn Er seine Verheißung nicht erfüllt. Dann ist der Mensch ganz eitel und zwecklos auf Erden, dann hätte ihn Gott gar nicht erschaffen sollen, da er doch einmal sterben muß! In den verschiedensten Wendungen wird Gott gewissermaßen gemahnt, wie unerläßlich seine Treue, die Erfüllung seines Wortes sei. — Wenn also der Psalm unzweideutig die trübe Stimmung des Dichters über sein eigenes Geschick wiedergiebt, so muß man sich diesen Dichter zweitens als einen Nachkommen Davids, und zwar als einen späten Nachkommen, der nicht mehr die

---

חסדה דעבדך. Vor כל רבים עמים muß das Wort חרפת hinzugedacht werden, wie es das Targum wiederum an die Hand giebt: סוברית בעטפי כל גדופיהין דסגיעין עממין. Die Peschito hat: דשקלית בחיי כלה רניהון דעממא. Sie hat im Texte gelesen: מִדְיְנֵי עמים (oder) שאתי בְחַיַי כל מדון. Denn Spr. 19, 13 übersetzt sie מדיני אשה durch: רני דאנתתא und II Sam. 19, 10 ויהי כל העם נָדוֹן durch: והוא כלה עמא רנין. Sie hat darunter verstanden: „ich trage in meinem Leben die Scheltworte der Völker.“ Will man das Wort עמים nicht aus diesem Verse irgendwie eliminiren, so muß man, da רבים עמים unhebräisch ist, es auffassen als רבים ועמים. Daß רבים „Große“, „Angesehene“ bedeutet, braucht wohl nicht bewiesen zu werden und eben so wenig, daß עם oder עמים das niedrige Volk, „die Leute“ bedeutet.

[1]) Der Vers 48 זכר אני מה חלד gilt als äußerst dunkel. Aber selbst wenn man mit einigen Exegeten זכר אני gleich V. 51 זכר אדוני nimmt, bleibt doch der Zug der Individualität bestehen. Denn zu חלד muß man das Suffixum der 1. Person hinzudenken, חלדי wie es die LXX hat: *μνήσθητι τίς ἡ ὑπόστασίς μȣ:* „Was ist meine Lebensdauer, Lebensfrische?“ Die Bedeutung des Wortes חֶלֶד ist nach Analogie des Arabischen festgestellt.

Krone trägt, denken. Die Demüthigungen des Hauses David, welche der Psalm so grell schildert, gingen den Dichter näher an, er litt selbst darunter.

Geht man von diesem Gesichtspunkte aus, daß ein Dichter von davidischer Abkunft in diesem Psalm seine Klagen über die selbsterfahrene Demüthigung und Erniedrigung vor Gott, oder vielmehr vor einem Publikum, ausschüttet, so erhält der Psalm zugleich logischen und poetischen Zusammenhang. Olshausen hat richtig den antithetischen Charakter desselben erkannt und auseinander gesetzt (Psalmen S. 359). Doch wenn dieser feinfühlige Ausleger bemerkt: „In künstlerischer Hinsicht wird die Wendung, die der Dichter nimmt, schwerlich Lob verdienen," so hoffe ich durch Fixirung des rechten Gesichtspunktes die künstlerische Anlage desselben zu beweisen. Was heißt künstlerisch an einem lyrischen Gedichte? Wenn der Dichter im Stande ist, die Stimmung, die ihn bewegt, durch die verschiedensten und überraschenden Wendungen den Zuhörern mitzutheilen, wenn das Gedicht den Hauptgedanken von verschiedenen Seiten beleuchtet, eine Gliederung enthält und nicht in Tautologien verfällt, wenn es Uebergänge hat und sie leicht ohne Sprünge auf einander folgen läßt, und endlich wenn es nicht Ungehöriges mit einmischt. Alle diese positiven und negativen Merkmale besitzt unser Psalm in vollem Maße. Sein Hauptthema ist, daß Gottes Gnade und Treue sich überall bewähren, im Himmel und auf Erden; seine Zusagen und Verheißungen zeigen sich, erfüllen sich überall, und nur am Hause Davids, dem er die bündigsten Verheißungen gemacht hat, scheinen sie sich nicht zu erfüllen. Aber der Dichter ist von unerschütterlichem Vertrauen erfüllt, daß Gott sein Wort für die ewige Dauer dieses Hauses nicht brechen werde; Er braucht nur daran erinnert zu werden. Darum wird Gottes Treue und die Unverbrüchlichkeit seines Wortes in so verschiedenen Variationen betont. Der Psalm zerfällt in drei großen Strophen: Eingang,

Erinnerung an die Verheißung für David und seine Nachkommen und Klagen über scheinbare Nichterfüllung[1]).

Am schwersten bedrückt dem Psalmisten das eigene Unglück das Herz; denn nur sein Geschick wird in der letzten Strophe geschildert, nicht das Unglück des ganzen Volkes. Der Psalm kann sich daher keineswegs auf die Zeit Zedekija's beziehen, wie einige Ausleger annehmen; sonst hätte etwas von der Zerstörung der Stadt Jerusalem, dem Exile des Volkes und anderem dabei vorgekommenen Elende erwähnt sein müssen. Im Grunde klagt diese Strophe mehr über Schmach, Schmähung, Erniedrigung, als über eine Katastrophe. Diese Klage kehrt unter verschiedenen Wendungen wieder: „er, der Gesalbte, d. h. der Nachkomme Da-

---

[1]) Die erste Strophe 2—15, Schilderung der allgemeinen Gnade und Treue Gottes, sie sind für immer, die Welt ist durch Gnade erbaut und die Treue an den Himmel gesetzt. (עולם V. 3 kann hier nur „Welt" bedeuten, nicht „Ewigkeit", das Wort steht in Gegensatz zu „Himmel"; שמים תכין אמונתך בהם ist einfach aufzufassen wie בשמים תכין אמונתך „an den Himmel hast Du Deine Treue gesetzt", eine Tmesis-Construktion). Gott ist auch mächtig, seine Treue und sein Versprechen zu halten. Er beherrscht das Meer, beschwichtigt die Wellen, Nord und Süd, Tabor und Hermon, Alles ist sein Eigenthum. Recht und Gerechtigkeit stützen seinen Thron, Gnade und Treue begrüßen ihn (יקדמו פניך). Nur V. 4—5 stören den Zusammenhang dieser Strophe und gehören eigentlich zwischen V. 30—31. Wollte vielleicht der Dichter schon im Eingange sein Hauptthema andeuten? V. 16—19 bilden den Uebergang: „Glücklich das Volk, das Gottes freundlichen Umgang kennt" (תרועה ist wie Hiob 33, 26 ויראה פניו בתרועה: „Er sieht sein Antlitz mit Freundlichkeit"; Numeri 24, 21: ותרועת מלך בו „und der freundliche Umgang des Königs ist in seiner [Israels] Mitte." Stamm רוע, nicht רעע). Der Schutz des Volkes oder der König ist Gottes, stammt von Gott (V. 19). Vgl. ψ 84, 10 מגננו ראה אלהים. Wer aber soll König über Israel sein? Diese Betrachtung bildet die zweite Strophe. David sein Haus und seine Nachkommen bis in die spätesten Geschlechter sollen auf Israels Thron sitzen. Gott hat es David feierlich verheißen, hat ein Bündniß mit ihm geschlossen. Selbst wenn seine Nachkommen sündigen sollten, wird er sie nicht verstoßen, nicht des Thrones und Scepters unwürdig halten, sondern sie nur bestrafen. Aber die traurige Wirklichkeit entspricht diesen Verheißungen nicht. V. 39 Uebergang zur dritten Strophe ואתה זנחת ותמאס zu lesen ו ע ת ה. „Jetzt hast Du das Haus David verlassen und verworfen."

vids, ist zur Schmach für seine Nachbarn geworden" — „Du hast ihn in Schande gehüllt." — „Ich trage ... Schmähungen, womit Deine Feinde schmähen, womit sie schmähen den Letzten Deines Gesalbten." Diese Schmähungen und Demüthigungen kommen ihm von Feinden: sie waren schadenfroh über ihn. „Du hast die Rechte seiner Gegner erhoben, Du hast allen seinen Feinden Freude bereitet." Es können unmöglich auswärtige Feinde gemeint sein; denn dann müßte das israelitische Volk das Substrat des Psalmes sein, und davon zeigt sich darin keine Spur; sondern der Dichter, ein davidischer Dichter, klagt über sein eigen Leid. Wer waren nun die Feinde, die ihn so geschmäht und verhöhnt haben?

Alles spricht dafür, daß wir es in diesem Psalm mit Zerubabel zu thun haben, dem „Letzten" des Gesalbten Davids. Die Feinde scheinen die zur Partei des Hohenpriesters Jesua Gehörenden zu sein, die dem Davidssohn Krone, Thron und Macht streitig machen. Zerubabel hatte keine Aussicht, den Thron seiner Väter zu besteigen, und mit ihm sollten die Nachkommen Davids in Dunkelheit versinken, sie, denen Gott doch königlichen Glanz für alle Zeiten verheißen hatte! Jedes Wort der Klage paßt auf Zerubabel. „Du hast das Bündniß mit Deinem Knechte zerstört,[1]) hast seine Krone zur Erde entweiht ... Du hast sein Diadem[2]) (?) aufhören gemacht und seinen Thron zur Erde zerbrochen." — Doch außer den allgemeinen Zügen von dem Erlöschen der Ansprüche des Nachkommen Davids kommen noch einige besondere vor, welche den Dichter per-

---

[1]) V. 40 נאַרְתָּה בְרִית עַבְדֶּךָ, da das Verbum נער oder in leichterer Aussprache נאר nur „abschütteln", „wegwerfen" bedeutet, paßt es nicht zu ברית. Man setze dafür הֵפַרְתָּה.

[2]) V. 45 הִשְׁבַּתָּ מִטְהֲרוֹ ist noch gar nicht enträthselt. Ist vielleicht darunter „Mitra", *μίτρα* zu verstehen, ein ursprünglich persisches Wort, das „Krone, Diadem" bedeutet? Muß man dafür lesen מִטָּרָתוֹ?

sönlich berührt haben. Beginnen wir mit den leichtverständlichen Versen. „Auch hast Du sein Schwert rückwärts[1]) gekehrt und ihn nicht bestehen lassen im Kriege.“ Was will dieser Zug aussagen? Man darf das Bindewort „auch“ nicht dabei übersehen. Es will offenbar andeuten, daß dieses Factum von einer Niederlage im Kampfe nicht den Mittelpunkt des Unglückes bildet, das den Dichter betroffen hat, sondern nur als ein Nebenumstand erwähnt wird. „Auch, als ich einen Kampf einging, waren meine Waffen unglücklich, und Du, o Gott, hast sie nicht unterstützt.“ Dieser Umstand, daß der Dichter einen Kampf auf eigene Faust unternommen hat, nicht vom ganzen Volke, sondern nur von eigenen Parteigenossen unterstützt, und daß dieser Kampf unglücklich ausfiel, paßt sehr gut auf Zerubabel. Erinnern wir uns, daß er gegen die Feinde des jungen Gemeinwesens, gegen die Störer des Tempelbaues mit einer militärischen Macht, mit Gewaltmitteln vorzugehen die Absicht hatte. Der Prophet Zacharia mußte ihm zurufen: „Nicht mit Heeresmacht und nicht mit Gewalt (wird der Tempel aufgerichtet werden), sondern mit meinem Geiste“ (o. S. 290). Es ist also recht gut denkbar, daß er trotz der Warnung des Propheten eine kriegerische Schaar um sich gesammelt und einen Kampf begonnen hat, in dem er aber, eben wegen der Vereinzelung, unterlegen sein mag. Wir müssen immer dabei im Auge behalten, daß ein Davidide spricht und klagt, und da dieser Zug auf keinen der davidischen Könige paßt, da

---

[1]) Es ist zu verwundern, daß auch die neuesten Erklärer den Sinn des 44. V. אף תשיב צור חרבו verkannt haben, da doch das Targum die richtige Lesart an die Hand giebt: לחוד רתיב לאחוריה סיפיה. Es hat also für צור gelesen אָחוֹר. Hupfeld geht bei diesem Verse mit den sog. Rabbinen und übersetzt צור חרבו mit „Schärfe seines Schwertes.“ Olshausen findet mit Recht keinen Geschmack an dieser Erklärung und noch weniger an der noch abgeschmackteren: „Felsen seines Schwertes“ und sucht nach einem zu substituirenden Worte (S. 304). Ich denke תשיב אחור חרבו läßt nichts zu wünschen übrig.

ihre Niederlagen nicht sie allein, sondern das ganze Volk schwer trafen, so kann darunter nur ein Nachkomme Davids verstanden sein, der nicht regiert hat, aber zu regieren strebte und seine angeerbte Würde durch einen kühnen Streich erobern wollte. Durch diesen Umstand werden auch die folgenden Verse klarer. In Folge der Niederlage sind sein Glanz und sein Thron für immer dahin (V. 45): „Du hast die Tage seiner Kraft verkürzt und ihn in Schande gehüllt" (V. 46). Die Folgen seiner kühnen Unternehmung waren — nicht Unglück des Volkes — auch nicht der Tod, sondern nächst Schande, Beschämung, Schadenfreude von seinen Feinden, Verkürzung seines Lebens, seiner Jugend und Manneskraft (עלומיו). Der Dichter oder der Held war nicht todt, aber er sah dem Tode entgegen, er ahnte, daß er das ihn betroffene Unglück nicht lange überleben werde.

Es sind aber noch einige Züge in der Klage oder einige Verse in diesem interessanten Psalm, welcher der Erläuterung bedürfen. „Du hast alle seine Mauern niedergerissen, hast seine Festung [1]) zu Trümmern gemacht; es haben sie alle Wanderer geplündert, er ist zur Schmach für seine Nachbarn geworden" (V. 41—42). Den einzigen Schutzort, den er hatte, um sich seinen Feinden gegenüber zu behaupten, die Festung, haben diese zerstört. Es ist möglich, daß der Betroffene erst in Folge dessen sich in einen Kampf einließ, da die Zerstörung der Festung vor dem Kriege erwähnt wird.

Ich glaube, daß die Einzelheiten dieses Psalmes durch diese Beleuchtung ihre Prägnanz gefunden haben; die Verse nehmen

---

[1]) V. 41 מבצריו פרצת muß im Singular genommen werden mit Plene י, als מִבְצָרוֹ, sonst paßt das Suffix. des folgenden Verses nicht שתו כל עברי דרך. Der Dichter oder Kämpfer hatte eine Festung, die von den Feinden in Trümmer gelegt wurde. גדרות sind hier nicht als „Zäune" eines Gartens oder eines Feldes zu verstehen, sondern als Mauern einer Festung. גדרים II. Könige 12, 13 waren Solche, welche die Mauern des Tempels bauen oder ausbessern sollten.

sich nicht so verschwommen aus, sondern spiegeln eine charakteristische Situation ab. Daß dieser Psalm einer späten Zeit angehört, haben die rationellen Erklärer geahnt, ohne jedoch dafür schlagende Beweise beizubringen. Der Ausruf אַיֵּה חַסְדֶּיךָ הָרִאשֹׁנִים, „wo ist Deine alte Liebe," beweist, daß eine weite Zeitdistanz den Dichter von der davidischen Zeit trennte. עִקְּבוֹת מְשִׁיחֶךָ ist auch nicht zu übersehen, „den Letzten Deines Gesalbten". Das Verbum שָׁבַח „beschwichtigen, loben" kommt nur in späteren Psalmen, Spr. und Kohelet vor, und ist ohne Zweifel ein im Exil eingeführtes Wort. עוֹלָם muß hier, wie schon gesagt, „Welt" bedeuten, und der Uebergang von der Bedeutung „lange Zeit, Ewigkeit", in „Welt", saeculum in mundus, hat sich auch erst im Exile gebildet, wie die Gnostiker des demselben entsprechenden griechischen Wortes *αἰών* ebenfalls in „Welt" umgewandelt haben. Ist der Psalm nachexilisch, so paßt er einzig und allein auf Zerubabel. Nur er konnte so schmerzlich von der Thatsache bewegt sein, daß ihm der Thron Davids entzogen, daß das Bündniß Gottes mit David aufgelöst wird, daß die göttlichen Verheißungen für dieses Haus sich nicht erfüllen. Ein früherer Nachkomme Davids, der den Thron eingenommen hat, konnte diese Klage nicht ausgestoßen haben, und ein späterer hatte wohl diesen Verlust bereits verschmerzt und sich in das Unvermeidliche gefügt. Es dürfte nach dem Auseinandergesetzten nicht zu abenteuerlich sein, diesen Psalm Zerubabel zuzuschreiben. Er ist eine schöne Elegie auf die gezwungene Abdankung des Hauses David. Das Volk stand nicht mehr auf Seite des Davididen, sondern huldigte dem Ahroniden, oder vielmehr die armselige Gegenwart schien ihm zu schlecht für die Verwirklichung der davidischen Glanzzeit; die Gegenwart war nicht besonders messianisch geartet. Diese Wandelung, dieses Sichlossagen von der davidischen Dynastie war eine Folge der veränderten Situation. Der Prophet Chaggai, welcher die Rechte Zerubabels vertrat, konnte die Zeitströmung nicht bemeistern; der junge Prophet Zacharia

dagegen erkannte die Zeitlage an, redete ihr das Wort und drang durch.

Viel Aehnlichkeit mit dem eben beleuchteten Psalm hat ein Stufenpsalm (132). Wir können uns hierbei kürzer fassen. Er enthält ebenfalls Rückerinnerungen an David, an die Verheißungen, die Gott ihm gemacht, an das Bündniß, das er mit ihm geschlossen, daß seine Nachkommen bis in die späteste Zeit auf dem Throne sitzen werden. Wie in jenem Psalm Davids Verdienste für den Enkel angerufen werden, so auch in diesem: „Gedenke, o Herr, dem David, wie er sich abgequält hat . . . um Deines Knechtes David willen weise Deinen Gesalbten (seinen Nachkommen) nicht ab,“ [1]) d. h. lasse ihn die ihm gebührende Stelle einnehmen. Der Psalmist kennt die Stimmung, daß dem Enkel Davids die gerechten Ansprüche auf die Herrschaft streitig gemacht werden. Darum hebt er die Verdienste des Gründers der Dynastie so sehr hervor, und bringt den Zug an, daß Gott verheißen hat: „seine Feinde werde ich mit Schaam bekleiden, und auf ihm, dem Nachkommen Davids — bis in das späteste Geschlecht — wird die Krone glänzen.“ Mit Recht vermutheten einige Ausleger und zuletzt Hupfeld, daß dieser Psalm auf Zerubabel gedichtet sei (Ps. IV, 308); man könnte auch nach dem Obigen hinzufügen, von Zerubabel gedichtet. Man muß noch hinzunehmen, daß der Psalm auf eine feine Weise den Priestern die Schranken ihrer Funktion zuweist: sie sollen Priesterkleider, Kleider des Heils, [2]) der Sühne, tragen, so wie die Leviten

---

[1]) Olshausen hat den Gedankengang dieses Psalmes errathen und richtig wiedergegeben (S. 464); nur gehört V. 10 nicht mehr zum Eingange, sondern ist Beginn des Gebetes, so daß dieses lautet: זכר ה׳ לדוד את כל עניותו . . . בעבור דוד אל תשב פני משיחך.

[2]) Die zweimal wiederholte Phrase (V. 9) כהניך ילבשו צדק וחסידך und (V. 15) כהניה אלביש ישע וחסידיה רנן ירננו רנן ירננו muß eine Bedeutung haben. Zu לבש צדק und לבש ישע muß man sich hinzudenken בגדי כי הלבישני בגדי ישע מעיל צדקה יעטני wie Jes. 61, 1. ישע, בגדי צדק. Die Bezeichnung scheint für die priesterlichen Kleider gebraucht zu sein,

Loblieder singen; aber sie, die Priester, sollen sich nicht überheben, die Herrschaft an sich zu reißen. Es ist eine urbane Abweisung, daß nicht die Ahroniden oder einer derselben die Krone tragen soll; sie gebühre dem Nachkomme Davids. In dem neugegründeten Zion, das Gott zu seinem Wohnsitze auserkoren, soll David das Horn hochtragen, ihm bleibt ein Acker.[1]) Es ist nicht wahrscheinlich, daß dieser Psalm bei Einweihung des zweiten Tempels gesungen wurde; denn dann hätte er mehr Erinnerungen an die Wunder Gottes enthalten müssen, wodurch es dem damaligen Geschlechte möglich war, das neue Gemeinwesen zu gründen und den Tempel zu erbauen. Er scheint vielmehr ein individueller Erguß, ein polemischer Psalm zu sein, wie Psalm 89.

Diese beiden Psalmen reflektiren den Dualismus der unmittelbar nachexilischen Zeit und den Kampf, der dadurch herbeigeführt wurde, daß zwei Oberhäupter an die Spitze des Gemeinwesens gestellt waren, ein Davidide und ein Ahronide; Beide hatten Berechtigung für ihre Ansprüche, und Beide hatten ihren Anhang. — Sind die Stufengesänge nachexilisch und spielt der eben erwähnte auf den Dualismus an, so kann man den nächstfolgenden Stufenpsalm (133) ebenfalls aus dieser Zeit ungezwungen erklären. Auch er spielt auf den Antagonismus an

---

die zwar ursprünglich zur Zierde dienen sollen (לכבוד ולתפארת), aber im Verlaufe als sühnend und heilbringend angesehen wurden, wie der Talmud angiebt בגדי כהונה מכפרים. Die Worte צדק und ישע haben hier dieselbe Bedeutung wie in Deutero-Jesaias. Die Verse wollen also nichts weiter sagen, als daß die Priester ihren Funktionen der Sühne obliegen und sich nicht zu Machtträgern aufwerfen sollen. In dem zweimaligen „die Chaßidäer werden lobsingen" scheint auf die Leviten angespielt zu sein: sie sollen den Gottesdienst mit Gesang versehen. Das würde noch ein Beweis für meine Ansicht sein, daß die חסידים, oder was dasselbe ist, die ענוים, Leviten waren.

[1]) Für ערכתי נר למשיחי muß man wohl setzen נִיר. Der Stamm Juda heißt im Buche der Könige ניר לדוד. Die „Lampe für den Gesalbten" giebt keinen Sinn.

und will ihn versöhnen: „Wie gut und wie lieblich ist es, wenn Brüder gar zusammenwohnen.“ Man braucht sich nur daran zu erinnern, daß der Prophet Zacharia, indem er dem Hohenpriester Jesua die Krone verhieß, hinzuzufügen für nothwendig hielt, daß ein Rath des Friedens zwischen Beiden bestehen soll“ (o. S. 292). Auch dieser Psalm ermahnt die „Brüder“, die Gleichberechtigten, zur Eintracht, zum friedlichen Beisammenwohnen. Zwei liebliche Bilder wollen dieses einträchtige Verhältniß und zwar der freiwilligen Unterordnung des Einen unter den Andern veranschaulichen. Das heilige Salböl theilt sich von selbst dem Barte Ahrons mit, der Thau vom Hermon fließt auch auf die Gebirge Zions — so würde der Glanz des einen Oberhauptes auch dem Andern zu Gute kommen, wenn er auch niedriger erscheint, wie der Bart gegen das Haupt, die Berge Zions gegen den himmelanragenden Antilibanon. Ich glaube, daß durch diesen Hintergrund der Psalm durchsichtiger wird. Wer von den Beiden soll übergeordnet und wer untergeordnet sein? Dieses Verhältniß ist künstlerisch versteckt. Doch scheint der Zug vom Barte Ahrons darauf anzuspielen, daß der Ahronide die zweite Stellung einnehmen soll.

Individuell gehalten sind auch die beiden Stufenpsalmen (130, 131). In dem Erstern bekennt der Psalmist, ehe er sich in Gebet zu Gott wendet, daß er ein Sünder sei, aber Verzeihung hoffe, und in dem Letztern, daß er gar nicht hochmüthig sei (wie die Leute oder die Gegner von ihm behaupten), er habe keinen Ehrgeiz, sondern habe seine Seele gesänftigt „wie das Brustkind an der Mutter.“ Auch diese Psalmen ließen sich auf eines der beiden Oberhäupter beziehen. Allein der Conjecturen dürften schon zu viele sein; darum überlasse ich dem Leser die Ausführung. So viel dürfte als gewiß anzusehen sein, daß, ehe Zerubabel sich vom Schauplatze zurückgezogen hat, ehe die Ansprüche des Hauses David aufgegeben wurden, Kämpfe vorangegangen sind, daß sich im Volke zwei Parteien gebildet hatten, die Eine

für den Davididen und die Andere für den Ahroniden, und daß von den beiden zeitgenössischen Propheten der Eine diese, der Andere jene Partei unterstützt hat.

G.

Die Asyle der Griechen und Römer, verglichen mit der Zufluchtsstätte des pentateuchischen Gesetzes.

Von

Dr. S. Baeck, Rabbiner in Lissa.

Völker, die in ihrer Mitte Institutionen geschaffen, welche der rohen Gewalt Zügel anlegen, den wilden Ausbruch der ungezähmten Leidenschaft hemmen, ja paralysiren sollen, haben sich damit in die Reihe der Culturvölker gestellt, das Ahnen einer sittlichen Menschenbestimmung bekundet. Am Niedrigsten steht die Menschheit, wenn Haß und Rachgier wie ein angeschwollener Strom die schützenden Ufer durchbrechen können, kein Damm ihrer zerstörenden Wuth entgegengesetzt ist, keine Stätte angewiesen ist, die den Verfolgten birgt, bis die Gluth des Hasses sich gelegt. Die vollendetste Höhe hat sie aber erreicht, wenn die sittliche Kraft in jedem Einzelnen, in jedem Gliede der Menschheit zu solcher Macht sich emporgearbeitet, daß in dem sittlichen Willen der Damm vor jedem Ausbruche der Leidenschaft, ein ausreichender Schutz vor ihrem zerstörenden Grollen liegt, eine Stätte, welche den Verfolgten aufnimmt, in welche der Schutzlose sich flüchte, überflüssig geworden ist.

Weil das Errichten von Stätten, in denen der Verfolgte Schutz finde, das Erwachen des sittlichen Geistes eines Volkes bedeutet, darf es darum nicht befremden, wenn wir die Institution der Asyle bei allen Völkern des Alterthums in größerer und minder großen Aehnlichkeit mit dem Emporringen zu einem gewissen Grade von Cultur finden, wenn sogar die christliche Kirche diese In-

stitution bis tief in das Mittelalter hinein bewahrte. Ebenso natürlich ist es aber, daß mit dem Erstarken der Rechtsprincipien, mit der zunehmenden Achtung vor dem Gesetze, mit der wachsenden Herrschaft des sittlichen Geistes die Institution der Asyle allmälig geschwunden. Wo der Mensch sich dem Gesetze und Rechtsgebote beugt, den Geboten der Sittlichkeit sich willig unterwirft, da bedarf es nicht der höheren Weihe eines Asyls, um vor den Ausbrüchen roher Gewalt oder des auflodernden Rachegefühls zu schützen; Gesetz und Sittlichkeit sind die unverletzbaren Heiligthümer, die für alle Fälle ausreichenden Schutz gewähren.

Auch im pentateuchischen Gesetze fehlt die Institution der Asyle nicht, und ein Hinblick auf die verwandten Einrichtungen bei den anderen Völkern des Alterthums legt den Gedanken nahe, daß diese Institution bloß den damaligen Culturverhältnissen angemessen gewesen, aus den damaligen Anschauungen hervorgegangen seien. Die Ansicht ist darum allgemein verbreitet, daß die Asyleinrichtung des pentateuchischen Gesetzes bloß als Mittel zur Beschränkung der Blutrache gegeben worden und in einem falschen Begriffe von Ehre und Pflichtgefühl begründet gewesen sei. Es wird von den Vertretern dieser Ansicht auf die Araber als die nächsten Verwandten der Hebräer hingewiesen, die ebenso glühend in ihrer Liebe, wie in ihrer Rache sind, und bei denen sich das Gebot der Blutrache noch heute von Geschlecht zu Geschlecht fortpflanzt, der Groll noch heute sich von Geschlecht zu Geschlecht vererbt, bis er durch Blut gekühlt wird. Es wird ferner auf Mohammed hingewiesen, der sich genöthigt sah, den Anschauungen des Volkes, dem er seine Lehre brachte, Rechnung zu tragen und die Blutrache zu sanktioniren. (Siehe Niebuhr, Beschreibung von Arabien Seite 32, Rosenmüller, Altes und neues Morgenland B. II, S. 290, **Koran Sure** 2, **v.** 179, **Chardin: Voyages, t. VI, p.** 108). Die Asylinstitution des mosaischen Gesetzes wäre also bloß für die heftige Natur des Orientalen berechnet, und so wie sie demnach bloß einen lokalen, überhaupt bedingten Werth hätte, so müßte sie als mit der Erstarkung der Rechtsbegriffe hinfällig, als mit dem wachsenden sittlichen Bewußtsein überflüssig erklärt werden.

Ganz entgegengesetzter Ansicht sind die ältesten Bibelcommentatoren und Traditionen, die jedenfalls in Beurtheilung der alten

Institutionen der Wahrheit am Nächsten kommen und darum die meiste Beachtung verdienen. Sie erwarten nicht bloß von der messianischen Zeit die Wiederherstellung, sondern sogar die Vermehrung der Zufluchtsstätten (s. Sifri c. 12). Also selbst dann, wenn die ganze Menschheit von allen Schlacken geläutert, mit der unverbrüchlichen Treue in Befolgung der göttlichen Gebote die reinste Sittlichkeit Eigenthum der Menschheit geworden, selbst dann, wenn die menschlichen Leidenschaften vom Sittengesetz gezügelt, vom Willen beherrscht sein würden, soll die Institution der Asyle nicht bloß nicht überflüssig, sondern in größerem Maßstabe wieder eingeführt werden. Muß demnach nicht die vulgäre Auffassung, welche auch der mosaischen Asylinstitution nur eine bedingte Berechtigung giebt, für die Zeit, in welcher die Menschen noch nicht den sittlichen Geboten sich beugen gelernt, eine falsche sein? Ein Vergleich der pentateuchischen Asylinstitution mit den verwandten Einrichtungen der heidnischen Völker wird dies mit überzeugender Klarheit erweisen. Indem wir den Maßstab sittlicher Strenge an die verschiedenen Asylinstitutionen legen, nach dem Geiste, der in dieselben hineingelegt worden, forschen, wird es leicht erklärlich werden, wie die Zufluchtsstätten der heidnischen Völker mit dem erwachenden Rechtsbewußtsein schwinden mußten, wie aber in der mosaischen Zufluchtsstätte ein noch wenig erkannter sittlicher Kern verborgen liegt, der sie über den Wechsel der Zeiten erhebt, ihr einen unvergänglichen Werth verleihet.

Unter den heidnischen Völkern erlangte die Asylinstitution die vollkommenste Ausbildung und Anerkennung bei den Griechen. Das zur Bezeichnung einer Zufluchtsstätte gebrauchte Wort „Asyl" drückt eben die Unverletzlichkeit eines Ortes aus. Nach griechischer Anschauung galt jedes Heiligthum und alles, was zu demselben gehörte, was Eigenthum des Tempels war, als unverletzlich. Bäume, die auf dem Eigenthume, auf dem Grund und Boden des Heiligthums wuchsen, durften nicht gefällt, die von denselben herabgefallenen dürren Zweige durften nur für das Heiligthum benutzt werden. Auf dem Grund und Boden des diktäischen Zeus auf Kreta durfte, wie aus einer aufgefundenen Inschrift zu ersehen, nicht einmal ein Zelt aufgeschlagen werden. Alles, was der Gottheit gehörte, sollte nur ihr allein geweiht sein. (Siehe Schönman, griechische Alterthümer). Diese Unverletzlichkeit der Tempel

bewog nicht nur die Staaten, sondern auch Einzelne ihre Kostbarkeiten und Schätze dem Tempel zur Aufbewahrung zu geben, und selbst in den erbitterten Kämpfen, welche den Boden Griechenlands so oft mit Blut gefärbt, selbst in den rohesten Ausbrüchen der Gewalt, an denen die Geschichte Griechenlands so reich ist, wurde das Heiligthum nicht angetastet, was dem Heiligthum anvertrauet wurde, nicht berührt. (Siehe Thukydides über den peleponesischen Krieg IV, 97.) Bekannt sind die unermeßlichen Schätze, welche in Delphi und im Tempel auf Delos aufgehäuft lagen. Diese Achtung vor den dem Tempel anvertraueten Schätzen bekundeten die Griechen, so lange ihr religiöser Sinn nicht zur leeren Form herabgesunken war, auch den Heiligthümern der Barbaren gegenüber. Von den Athenern wird berichtet, daß, als sie im sicilischen Kriege Syrakus erobert, sie den Tempel des Zeus, wie auch die reichen Schätze, welche daselbst aufbewahret waren, nicht anzutasten gewagt haben.

Aus dem gleichen Grunde der Unverletzlichkeit galten auch die Schutzbedürftigen jeder Art, die sich als Flehende zu einem Tempel, zu einem Altare oder zu einem Cultbilde flüchteten, als unverletzlich, und es hieß an der Gottheit gefrevelt, dieselben gleichsam aus dem schützenden Bereiche, aus den schützenden Armen der Gottheit hinwegzureißen. Der Sklave, der vor den Mißhandlungen seines Gebieters entfloh, der Besiegte, welcher dem traurigen Loose des Unterliegenden entrinnen wollte, der Angeklagte, der eine Verurtheilung fürchtete, ja der Mörder und Hochverräther, die zum Tode verurtheilt worden, waren mit dem Augenblicke geborgen, wo es ihnen gelang, den Tempel zu erreichen, den Altar als Flehende zu umschlingen. Sie waren unter den Fittigen der Gottheit, und hatten sie auch das schwerste Vergehen geübt, sie waren geschützt.

Aber nichts desto weniger, obgleich jedes Heiligthum seine Unverletzlichkeit auch auf den übertrug, der in ihm Schutz suchte, gab es doch Heiligthümer, die diesen Schutz in einem ausgedehnteren Maße gewährten. Dieß waren die eigentlichen Asyle, deren Umkreis schon als unverletzlich galt, welche oft die ganze Stadt, in der der Tempel sich befand, zum Asyle machten. Dorthin flüchteten Alle, welche den Arm der Gerechtigkeit zu fürchten Grund hatten, dort durften sie bleiben Zeit ihres Lebens, wenn es ihnen

nur nicht an Mittel zum Unterhalte gebrach. Aus ältester Zeit sind als solche Asyle bekannt: das Heiligthum der Athene zu Tegea, das Heiligthum der Ganymede zu Phlius, die Burg des Kadmos zu Theben u. m. a. Einen Unterschied zwischen dem schuldigen und unschuldigen Flüchtling kannten die Asyle der Griechen nicht. Dem vorsätzlichen Mörder und Hochverräther gewährten sie denselben Schutz, wie dem schuldlos Verfolgten. Als Pausanias des Hochverraths überführt, von den Behörden Sparta's zum Tode verurtheilt werden sollte, flüchtete er sich schuldbewußt und der Strafe gewärtig, in den Tempel der Athene Chalkioikos. Man wagte nicht, ihn aus dem Tempel zu reißen. Man deckte das Dach des Tempels ab, um ihm den Schutz vor Regen und Unwetter zu rauben, man vermauerte die Thüren, daß er dem Hungertode Preis gegeben wurde. Nichtsdestoweniger zürnte die Gottheit und befahl die Verletzung ihres Heiligthums zu sühnen.

Manche Asyle waren für eine bestimmte Klasse von Bedrängten privilegirt, so z. B. der Tempel der Artemis zu Ephesos für zahlungsunfähige Schuldner. Am zahlreichsten waren die Asyle in Kleinasien vertreten. Auf der kurzen Strecke von Süd-Mysien bis Ober-Karien waren sieben Asyle, unter denen Samos, Ephesos, Magnesia und Smyrna die berühmtesten waren. Die Cyprier besaßen drei Tempel mit ausgedehntem Asylrecht, der paphischen und amathusischen Venus und dem salaminischen Jupiter geweiht.

Mit dem Namen „Asyl" bezeichneten die Griechen auch die persönliche Freiheit, welche bei religiösen und nationalen Festen allen Pilgern und Festtheilnehmern zugesichert war. Es war dies ein Gottesfriede, der nicht bloß allen Feindseligkeiten während der Festzeit Einhalt that, sondern auch die ganze Provinz, in welcher die nationalen Spiele gehalten wurden, dem göttlichen Schutze anvertraute. Die olympischen Spiele waren es insbesondere, welche diesen Gottesfrieden im weitesten Sinne gewährten, und als ein von den Göttern Gehaßter, als ein Fluchbeladener wurde Derjenige angesehen, der während derselben diesen Gottesfrieden zu verletzen wagte. Den Namen „Asyl" gaben die Griechen auch den hochverdienten Männern, und garantirten Sicherheit der Person und des Eigenthums den Gesandten und Herolden.

Der Ursprung der griechischen Asyle verliert sich in der mythischen Zeit, und werden manche derselben auf göttliche Aussprüche zurückgeführt, so der Hain Ortygia auf Ausspruch der Latona. Größtentheils war aber die Heiligung einer Stätte zum Asyle ein Majestätsrecht, welches die höchste Staatsgewalt ausübte. Dem Heiligthum zu Samos verlieh ein Beschluß der Amphiktyonen das Asylrecht (Tacitus Annal. IV, 14), Milet mit seinem Artemistempel wurde von Darius Hystaspes, Sardes mit seinem Apollotempel von Alexander dem Großen zum Asyle geheiligt (**Livius hist. I**, 8 und **II**, 1). Als L. Scipio und Sulla Antiochus III. von Syrien und Mithridates von Pontus besiegten, erklärten sie Magnesia mit dem Tempel den Artemis zur Freistädte. In immer bedenklicherer Weise nahm die Zahl der Asyle namentlich in Kleinasien zu, und Tacitus, der schärfste Sittenrichter seiner Zeit, konnte nicht umhin, darauf mit den Worten hinzuweisen: **Crebescebant enim Graecas per urbes licentia atque impuritas asyla statuendi** (annal. III, 60). Wohl mochte Mancher ohne Schuld Verfolgte in ihnen Schutz finden, wie die Geschichte des hohen Priesters Onias III, der in einem Asyle vor den Nachstellungen seines Nachfolgers, des Griechenfreundes Menelaos, sicher war, zeigt; aber immer mehr sanken die Asyle zu Sammelplätzen ungehorsamer Sclaven, zahlungsunfähiger Schuldner und offenkundiger Verbrecher herab, so daß Kaiser Tiberius sich endlich genöthigt sah, die von den griechischen Städten in Anspruch genommenen Asylrechte zu prüfen. Die Städte mußten ihre Asylrechte nachweisen, und da es nur Wenigen gelang, wurden die Asyle auf eine sehr geringe Zahl mit sehr beschränkten Rechten reducirt.

(Fortsetzung folgt.)

Erklärung zu einer Mischna im Traktat Megilla.

Von Rabbiner S. Brann.

Eine Mischna in Traktat Megilla lautet: המכנה בעריות משתקין אותו. האומר ומורעך לא תתן להעביר למלך ומורעך לא תתן לאעברא בארמיותא משתקין אותו בנויפה. Ich halte dafür, daß die Entstehung dieser beiden הלכות in die Zeit zu versetzen sei, in welcher die symbolisirende Auffassung biblischer Gesetzesstellen, nach dem Muster der jüdisch-alexanderinischen Schule, überhand nahm, und man erblickte hierin eine Gefahr für die praktische Ausübung religiöser Gebote. In dieselbe Zeit fällt aber auch die Spaltung, welche sich theils verdeckt, wie in der Hillelschen Schule, theils offen, wie bei den spätern Zeloten, zwischen der religiös-nationalen und der dynastisch-römischen Partei gestaltet hatte.

המכנה בעריות משתקין אותו fasse ich, auf Grund der sehr richtigen Erklärung des ר' יוסף im babyl. T. 25 a, ganz so wie Raschi auf. Denn die ganze Haltung der betreffenden Stelle, תני ר' יוסף קלון אביו וקלון אמו, spricht dafür, daß er die Art, wie die symbolisirende Deutung der עריות geschehen ist, bezeichnen will. Sie bestand nämlich darin, daß man in den Gesetzen, ערות אביך וערות אמך לא תגלה, eine Verschärfung der Ehrfurcht gegen Eltern finden wollte, daß ein Kind nicht die Schande, d. h. die moralischen Gebrechen der Eltern aufdecken, sondern darüber schweigen soll. In Bezug darauf heißt es in der Mischnah nur משתקין אותו; man soll eine solche Deutung stören, nicht aufkommen und besonders nicht öffentlich vortragen lassen, ohne daß dabei durch Strafe oder Bann (נויפה) eingeschritten werden soll.

In der zweiten הלכה: האומר ומורעך לא תתן להעביר למלך ומורעך לא תתן לאעברא בארמיותא משתקין אותו בנויפה, handelt es sich ebenfalls um eine symbolische Auffassung, aber zugleich um eine solche, die eine gefährliche, politische Färbung angenommen hat.

Bekanntlich haben damals oft, selbst aus den Reihen der gelehrtesten Pharisäer, (?) Uebertritte zur römischen oder herodianischen Partei stattgefunden, wie dies in bab. Chagigah 16 b von מנחם,

dem Genossen Hillels, berichtet wird: יצא לעבודת המלך, was man gleichbedeutend hielt mit יצא לחרבות רעה. So haben Viele wahrscheinlich ihre Kinder, um ihnen eine bessere materielle Stellung im Leben zu bereiten, für den Beamtendienst bei der römisch-herodianischen Regierung heranbilden lassen. Daß ארם, wegen seines Anklangs an רומי, in Talmud und Midrasch oft für Rom gebraucht wird, ist längst bekannt, und weist dieses ganz gründlich nach Levy in seinem chaldäischen Wörterbuch Th. 1, S. 65 und 66. ארמיותא als Abstraktum heißt also: Römerthum. Nun wissen wir aber, daß die römische Regierung im Talmud schlechtweg auch מלכות genannt wurde. So bot sich hier in dem Worte מֶלֶךְ, welches im Gegensatz zur adjektivischen Form מָלֵךְ (wie עָבֵד und d. gl.) als Abstraktum (wie קֹדֶשׁ) gleich מַלְכוּת, Regierung, leicht gedeutet werden konnte, ein Anhalt zu folgender Auffassung und Anwendung: „Du sollst von deinen Kindern keines dazu bestimmen, לאעברה בארמיותא, es in das Römerthum einzuführen." Eine solche öffentliche symbolische Deutung war, abgesehen von der Schädigung der religiösen Gesetzlichkeit, die hierin erblickt wurde, noch mit der besondern Gefahr verbunden, die in einem so offenen, feindlichen Auftreten gegen die Regierung enthalten ist. Darum משתקין אותו בנזיפה, soll auch die Strafe des Bannes angewendet werden, um ein solches kühnes Auftreten zum Schweigen zu bringen.

Die Art, wie der b. Talmud f. 25a die Auffassung der Worte ומזרעך לא תתן וכו' im Namen der Schule von R. Ismael anführt, תני דבי ר' ישמעאל בישראל הבא על הכותית והוליד ממנה בן לע"א הכתוב מדבר, spricht dafür, daß er nicht (wie Geiger, „Urschrift" S. 203, annehmen will) eine der in der Mischnah verpönten Auffassung zustimmende, sondern vielmehr eine von derselben abweichende Deutung giebt. Er faßt nämlich וזרע in der Bedeutung **semen virile** auf, wie 3. M. 15, 18, und erklärt die betreffende Stelle so: Du sollst von deinem זרע keine Verwendung machen, um dem מֶלֶךְ oder überhaupt dem Heidenthum ein Kind zuzuführen, welches er durch die Worte bezeichnet בישראל הבא וכו' הכתוב מדבר.

Ich bemerke noch gegen die Auffassung unserer Mischnah Geiger (l. c.), der auch Levy in seinem chaldäischen Wörter-

buche Th. 1, S. 63 beistimmt, daß wenn לאעברה „beschwängern" bedeuten soll, nicht אעברה inf. aph. sondern עִבֵּרָה inf. pael. stehen müßte; ferner nicht בארמיותא, sondern אַרְמִיּוֹתָא יַת und endlich nicht ארמיתא sondern ארמיתא.

Anmerkung des R. Auch die Mischnah Chagigah II. deutet darauf hin, daß die Deutungen der pentateuchischen Ehegesetze für gefährlich gelten. Man sollte also nicht darüber in einem kleinen Kreise predigen, sondern es müßten mindestens vier Zuhörer dabei anwesend sein: אין דורשין בעריות בשלשה. Diese Deutung galt noch als gefährlicher, als die über die Schöpfungsgeschichte, weil diese vor Dreien, und als die über den Ezekielischen Thronwagen, welche vor Zweien stattfinden durfte. Wenn man in Erwägung zieht, daß R'Akiba diese Deutung der Ehegesetze verpönt (jerus. T. Chag. p. 77a. ר' בא בשם ר' יהודה דר' עקיבה היא ברם כר' ישמאל דורשין, so scheint die Gefahr in der gnostischen Irrlehre zu suchen zu sein, welche die Gemeinschaft der Weiber und selbst Inceſt für erlaubt hielt.

Rabbi Israel Isserlein.

Ein Lebens- und Zeitbild.

Von Dr. A. Berliner.

(Schluß.)

14) Baruch פיישלדורף und Ascher aus Treviso — Isserl. schlichtet einen Streit zwischen Beiden (L. J. II 65b).

15) Chaim, nach Pes. n. 225 aus Eger, auch in der Resp.-Sammlung J. Bruna's n. 216 erwähnt; an ihn sind die Gutachten in den Pes. n. 205 — 207 und 225 — 228. Das Responsum an Chaim in Pes. n. 166 gehört zu den Responsen des Jakob Lewy n. 204 an Chaim Augsburg und ist aus der Sammlung des Seligmann Andernach entlehnt (s. weiter unten n. 63 Salman Levy).

16) David, Sohn des Daniel, war nach L. J. 80b. ein Schüler Isserl.

17) David Frank, an ihn schreibt Isserl. in Pes. n. 250; ferner an ihn in Gemeinschaft mit Tebel und Salman Levy in Nürnberg in n. 161. Eines an David Frank in Gemeinschaft mit Tebel und Jakob Einstadt erlassenen Bescheides erwähnt Isserl. in n. 19. Auch die Worte in den Pesakim n. 233 כבר נשאתי ונתתי beziehen sich nach L. J. 56b auf ein gleiches an Frank erlassenes Gutachten.

18) David Einstadt, Gutachten Isserl. an ihn sind im L. J. 74b II 23 und 51b.

19) David ben Moses, s. Pes. n. 224.

20) David Sprintz, s. unten Tewel.

21) Elia in Prag, an ihn ist Isserl. Bescheid in den Pes. n. 64; vermuthlich derselbe Elia, an den die Responsen in den Pesakim n. 19, 29, 220, 244 und in J. Bruna's Gutachten-Sammlung n. 28 [1]) gerichtet sind.

22) Elia (מהר"א) aus Augsburg, erwähnt Isserl. in n. 15 der Pes. Im Vatican befindet sich ein Commentar zum Semag, verfaßt von Elia aus Augsburg. [2])

23) Elieser, an ihn schreibt Isserl. die Resp. in den Pes. n. 177 bis 179, ferner n. 196, 251. Ob dieser Elieser mit Elieser, Sohn des מהר"ל in Pes. n. 7 oder mit Elieser Klausner dem Märtyrer (im L. J. 32, 43 und II Anfang) identisch ist, läßt sich nicht erweisen.

24) Gedel (נעדל) aus Wien, erwähnt L. J. II 82b, Gedel מאודבורג [3]) Pes. n. 128.

---

[1]) Der Schluß hier paßt auf die im Jahre 1452 nach der Belagerung von Neustadt geführten Unterhandlungen der verschiedenen kriegführenden Mächte.

[2]) Freundliche Mittheilung des Dr. Steinschneider.

[3]) Im Maharil ed. Lemberg S. 14 a. muß für אודבינק, S. 14 b. für אורבורק und S. 24 b. für אורנבורק nach Cod. Benzian n. 13 überall אודנבורק gelesen werden. Kalmann אודבורק wird in Cod. Luzatto n. 33 angeführt und geht dort hervor, daß es einen Ort in Oestreich bezeichnet (vgl. unsern Aufsatz im Hamaskir n. 51). An Oedenburg in Ungarn ist schwerlich zu denken, eher dürfte es für Judenburg in Steyermark zu halten sein, indem gerade bei der Schreibung dieses Wortes besondere Rücksicht obgewaltet haben mag. Es wäre sonst zu auffallend, daß eine Stadt wie Judenburg, deren jüdischer Bevölkerung in den officiellen Urkunden des 14. und 15. Jahrhunderts so oft erwähnt wird, in jüdischen Quellen fast gar nicht vorkommen sollte. Wir haben es nur in der hebräischen Urkunde vom Jahre 1427, abgedruckt in Chabe Jizchak Heft 29, S. 72 (יודנבורק) und im L. J. S. 83 gefunden.

25) Isaac Eilburg, nach Resp. Moses Minz n. 30 in Aschersleben wohnhaft, an ihn schreibt Isserl. in n. 55 der Pes. (erwähnt dort Stendal) und im L. J. II 68. Es ist wol derselbe Isaak Eilburg, an den Joseph Kolon in n. 117 seiner Responsen schreibt.

26) Isaac Levy, dessen Vater nach L. J. 32 b Joel hieß, war ein Schüler Isserl. (L. J. S. 95, auch J. Bruna's Resp. n. 50), er erhielt von seinem Lehrer den Chaber-, später den Morenu-Titel (L. J. II 32 b), wird von Isserl. mit Joßmann Cohn in einer Angelegenheit zu Rathe gezogen (Pes. n. 80 und L. J. II 13 b), theilt seinem Lehrer Mehreres aus dem Ritus am Rheine mit (Pes. n. 80). An ihn sind die Bescheide Isserl. in den Pes. n. 138 — zugleich an Meisterl und Joßmann in Neustadt gerichtet — und im L. J. S. 51 wegen Zuckergenusses am Pessach. — Ob, wie Dr. Steinschneider im Catalog Bodlei. Addid. apud n. 4911 glaubt, Isaac Levy mit Isaac Stein identisch sei (der allerdings in dieser Zeit gelebt, da er in seinen Noten zum Semag [ed. Ven. S. 291 d] den weiter unten erwähnten Tebel in Nürnberg als Zeitgenossen erwähnt), läßt sich nicht erweisen.

27) Isaac aus Krems — so muß es Pes. n. 151 statt קריפא heißen — wird nach Zunz, zur Gesch. und Lit. S. 101, auch in einem handschriftlichen Pentateuch-Commentar erwähnt.

28) Isaac Zarphati, s. o. S. 179.

29) Israel Bruna, der einmal bei Isserl. zu Tische gewesen, das Vorbeten des Tischsegens aber nicht übernehmen wollte, weil, wie er sagte, er von Isserl. Vorbeten vielleicht etwas Neues lernen könnte, wie die Bachurim aber später sich mittheilten, Israel nicht verstehe, hebräisch correct zu sprechen (לדבר בלשון צח L. J. 24 b). Von Bruna's öfteren Anwesenheit in Neustadt spricht Isserl. in Pes. n. 128 und 266, auch J. Bruna selbst in dessen Resp. S. 59 a ed. Stettin. — Isserl. nimmt sich zu zwei verschiedenen Malen des Israel kräftig an, einmal gegen Elia in Prag (Pes. n. 64), das zweite Mal in Gemeinschaft mit J. Weil und D. Sprintz, als J. Bruna, von Isserl., von Sal. Cohn, von J. Weil und David dem Märtyrer ordinirt, in Regensburg sich niederlassen und dort eine Hochschule gründen wollte, von dem dort aber bereits ansässigen Anschel im Vorhaben gestört wurde. Die betreffende Correspondenz ist in den Pes. n. 126—128 und in

---

Der in letzterer Stelle genannte מושכן בן יעקל aus Judenburg wird auch in der Urkunde (bei Birk, Regesten n. 872 und 989) d. d. Neustadt vom 16. und vom 22. December 1467 „Jud Muschman, weilent Sekhleins des Juden zu Judenburg sun" genannt.

den Resp. J. Weil's n. 151 enthalten und hiernach die ganze Angelegenheit von Dr. Graetz in der Geschichte Band 8, S. 275 dargestellt. — In den Pesakim sind folgende Responsen an Israel, wahrscheinlich J. Bruna, gerichtet: n. 21, 52, 186—189, 215—217, vgl. Bruna's Sammlung n. 181. In dieser Sammlung sind n. 58, 130 von Isserl. an Bruna allein, n. 53 in Gemeinschaft an Nachmann Cohn und Lämmlein gerichtet.

30) Jacob Einstadt in Rothenburg, Pes. n. 142. In n. 19 erwähnt Isserl. eines Bescheides an J. Einstadt (vgl. Wiener in der Monatsschrift v. J. S. 348 in Betreff dieses Namens).

31) Jakob Lewy, genannt Maharil, dessen Correspondenz mit Isserl. s. in Lewy's Resp.-Sammlung n. 198—199.

32) Jacob Nordhausen Cohn, Lehrer des Vorerwähnten, dessen Resp. citirt Isserl. in Pes. n. 53. Nach der bei Schaab, Geschichte d. Juden zu Mainz S. 98 abgedruckten Urkunde vom 30. Juni 1365 wird Jakob Nordhausen auf 4 Jahre in Mainz aufgenommen.

33) Jakob (Jokelt) Triest (טרישט)[1] in L. J. 19, 55b. und 56. Seligmann Triest erwähnt Isserl. Pes. n. 258; s. a. n. 211 ר״ן טירישט.

34) Jakob Weil, Sohn von Juda Weil (nach cod. Luzzatto n. 33), Schüler des Jakob Levy, in Augsburg (L. J. 69b), später in Erfurt (L. J. 112b und Pes. n. 142); an ihn, den größeren Gelehrten, weist Isserl. in seiner Bescheidenheit, s. L. J. 9, Pes. n. 220 am Anfange und am Schlusse, ferner J. Bruna's Sammlung n. 28 und 53. Auch umgekehrt, Weil, der Isserl. Entscheidungen sehr hochschätzt (s. Weil's Responsen. n. 161), weist hin auf Isserl. in seinem Responsen-Werke n. 160 und 220, ferner bei J. Bruna n. 86. Isserl. Fragen an Weil finden sich Pes. n. 245—249, während Resp. n. 232 und n. 126 dort dem J. Weil selbst angehört.

35) Jochanan, wahrscheinlich in Breslau, s. Pes. n. 260—261, an ihn schreibt Isserl. Pes. n. 57—58, 254—255, 262—266.

36) Jeschua, auch Sanwel, Turk (Cohn nach L. J. und Pes. n. 212), an ihn schreibt Isserl. (nach L. J.) in Pesakim n. 47—51, 69—72 und 212—213. Wahrscheinlich sind an denselben auch die an Jeschua ohne weitere Bezeichnung gerichteten Bescheide in Pes. n. 73, 87—89. Turk wohnte nach Resp. J. Kolon n. 163 in Nürnberg.

37) Jona, an ihn schreibt Isserl. in Pes. n. 20 und 37, worin er ihn

---

[1] Nicht Trieścht in Mähren, wie Pollack in Kochbe Jizchak Heft 26, S. 10 annehmen will. (Vgl. J. Weil, Resp. n. 9 מעיר טרישט.

mit מחותני bezeichnet, ist Schalom's Sohn [1]) aus Neustadt, wohnte in Regensburg, [2]) auch in Wien, hatte mit Isserl. zusammen bei Natan in Eger gelernt, wie es aus den Worten eines Schülers von Jona, nämlich Abraham Katzenellenbogen, im L. J. II 20b hervorgeht.

38) Joßmann Cohn, an den Isserl. in den Pes. n. 61, 130—138, 141, 125 und 47 schreibt; [3]) vgl. ferner oben Isaak Lewy.

39) Joseph (Joslin) ben Moses, Redacteur des L. J., geboren in Höchstädt an der Donau, kam als Knabe, noch nicht 13 Jahr alt, nach der eine Tagereise weit entfernten Stadt Augsburg, wo zur Zeit Jakob Weil lehrte, später zu Isserl., um den er stets war, in dessen Zimmer er schlief, wenn der Lehrer krank war, dessen Secretair er war, an den sich M. Menz wendet, für ihn Isserl. Bescheid zu copiren (L. J. 19, 32, 58). Bei seiner Hochzeit in Landau trugen Salomon Speier und Liva Landau die Segenssprüche unter dem Trauhimmel vor. Nach dem Tode Isserl. correspondirte Joseph mit Petachia, dem Sohne des Lehrers (L. J. II 24b und 78b).

40) Juda Murkeln, nach L. J. II S. 1 ein Enkel Aron des Märtyrers, also ein Verwandter Isserl., weshalb auch in den Pes. n. 28 und 95 מורי דודי וקנך und n. 164 שאר, im L. J. S. 47 מורי דודי הקדוש וקנך. An Juda Murkeln sind die Resp. in den Pesakim n. 27, 28, 164—165, 97, 98, 193—195. An Juda ohne weitere Bezeichnung sind n. 30, 84, 233 bis 238.

41) Juda Menz ס״ל, an den Isserl. Sohn im Auftrage des Vaters schreibt (L. J. II 29), auch Isserl. selbst schreibt an ihn über Gelübde und צדקה (ib. 36—40) erwähnt hierbei des Jos. Kolon und des Sam. Modun.

42) Juda Obernik, von dem bereits oben die Rede war, an ihn sind Isserl. Bescheide im L. J. S. 9, 51b 53b; II 57b, 74b, 82, 54.

43) Jüdel, Schalom's Sohn (die Verwandtschaft mit Isserl. ist in n. 216 der Pes. näher angegeben), an ihn sind Isserl. Bescheide in Pes. n. 185, 208, 209.

44) Koschmann, Lipmann und Feibusch, Vorsteher der Gemeinde zu

---

[1]) Auch in der Urkunde von Albrecht d. d. 1417 (s. bei Wolf im Hamaskir III S. 32) wird Jona, Meister Schalom's Sohn in Wien erwähnt. Ein Bruder von Schalom hieß ebenfalls Jona, wie es aus Steinschneider, Cat. Leyden S. 301 und Zunz, z. Gesch. S. 44 hervorgeht.

[2]) Geht aus L. J. 24b hervor; vgl. J. Bruna's Resp. ed. Stettin S. 36a, 46b, 50, 54 und 104b.

[3]) Für יוחנן כ״ץ (Pes. n. 135) muß es יוסף כ״ץ heißen.

Köln, Geldern und Jülich — an sie schreibt Isserl. Pes. n. 252 in Betreff des bereits oben erwähnten Binger Streites.[1])

45) Liva, (ליבא, im L. J. ליווא) in Pes. n. 162, 211; wahrscheinlich Liva Landau, neben Salomo Speier erwähnt im L. J. S. 82, auch Liva Treviso genannt im L. J. II S. 24. Vgl. noch Wiener, die Juden im Elsaß S. 12. Resp. n. 162 ist auch an Abr. Stein, an לן und an Samuel gerichtet; es werden darin die Erben Ensels aus Trient erwähnt.

46) Manlipa,[2]) an ihn sind Isserl. Bescheide in den Pes. n. 59, auch im L. J. S. 29 und II S. 30.

47) Meier, an ihn schreibt Isserl. in den Pes. n. 6, 239—242; mit dem Beinamen Levy in Regensburg erscheint dieser Name in Pes. n. 214.

48) Meier Fulda halevy in Wien, nach Cod. Luzzatto 33 ein Zeitgenosse von Salman Runkel, wird von Isserl. in den Pes. n. 81 (auch L. J. 14 b) 24 und 63, wie im L. J. I S. 51 erwähnt. Er soll nach L. J. S. 18 b seinen Tod dadurch verschuldet haben, weil er seinen Bachurim, die sich häufig dazu drängten, zu einem Beschneidungsacte zu gehen, fluchend zurief: In des Beutels (statt Teufels) Namen, was wollt ihr bei einer solchen Gelegenheit? Amen antworten auf den betreffenden Segensspruch? Geht in das Schlachthaus, da könnt ihr viele Segenssprüche hören und Amen antworten.

49) Menasche, Sohn des J. Bruna, an ihn schreibt Isserl. in Pes. n. 56, 83, im L. J. 7b und 41.

50) Mendel, an ihn schreibt Isserl. in Pes. n. 62.

51) Mendel Klausner, dessen Novellen und Minhagim (s. auch Zunz, Riten S. 216) werden im L. J. 69, 79 b, 116, II 17, 63 b angeführt. Ein Zeitgenosse von M. Klausner war Lipmann aus Neustadt, der von dem Schreiber der Minhagim des A. Klausner am Schlusse (ed. Riva 1559) erwähnt wird.[3])

---

[1]) In n. 137 muß nach L. J. hinter die Worte קושמן י״צו noch gesetzt werden צידכם הגיע הנה ניאושטט ביום א׳ דר״ה כי נתאחר בריגשפורק.

[2]) In Pes. n. 126 wird auch ein נחליפא erwähnt, denselben finden wir auch im kleinen Sefer Chassidim ed. Warschau S. 7 b. Der Name תחליפא kommt im Talmud vor.

[3]) Freundliche Mittheilung des Herrn Halberstamm. Daß dieser Lipmann mit Elieser aus Neustadt im תורת החטאת § 67 — wofür im דרכי משה zu Jore doah § 112 fälschlich עזר aus Neustadt — identisch ist, läßt sich vermuthen.

52) Meisterl in Neustadt, Verwandter Isserl., sein Vater nach n. 150 in den Resp. Jakob Lewy's ein Märtyrer, war nach n. 148 und 175 dieser Responsen ein Enkel von Schalom und ein Schüler von Aron Blumlein. An ihn sind Isserl. Bescheide in den Pes. n. 138 und 197. Seine Söhne hießen nach L. J. 117b Schmeril und Jakob.

53) Moses aus Halle, an ihn sind nach L. J. die Resp. in Pes. n. 1—5, 53—54, ferner n. 11—17 (wie es aus n. 19 zu ersehen) und n. 46 (wie es aus n. 64 hervorgeht), vielleicht auch die in n. 198—201, wenn sie nicht einem der folgenden Moses gehören.

54) Moses Treviso und Jakob Padua, Pes. n. 221.

55) Moses מריאל (?) in Posen, an ihn schreibt Isserl. nach Resp. n. 253 bei J. Bruna.

56) Moses Mendel aus Regensburg, erwähnt Isserl. in den Pes. n. 39 und schreibt an ihn die Resp. im L. J. 8, 29b, 62b.

57) Moses Menz ס״ל in Mainz, dessen Vater Eleaser, schreibt durch den Sammler des L. J. an Isserl. und bittet um Ertheilung des Rabbiner-Diploms. Er verfaßte Likkutim und auch Kobez, worin die hagadischen und halachischen Auseinandersetzungen Isserl. Auch die bereits erwähnten Biurim Isserl. schrieb Moses Menz in Neustadt im Jahre 1452, wie es aus der Schlußbemerkung in cod. Rossi n. 1263 hervorgeht. Sie lautet:

חסלת פשטי׳ מן חומש שחיבר מ״ו מהו״ר איסרלין מטרפורק שי׳ כחברתי וה
בק״ק ניאושטט ריי״ב לפ״ק נאום משה ב״ר אלעזר הלוי ז״ל מינץ.

An Moses Menz sind die Resp. Isserl. in Pes. n. 22 (vergl. n. 12 in M. Menz Sammlung), 23, 167 — 172 (vgl. bei Moses Menz n. 34 — 35) und nach L. J. auch n. 252.

58) Moses Saulmann, Meier Levy, Aberlin, Benjamin, Vorsteher der Gemeinde Regensburg, Pes. n. 214.

59) Mardochai und Meschullam b. Jakob, an sie schreibt Isserl. in den Pes. n. 67.

60) Petachia, Isserl. Sohn, diente häufig seinem Vater als Secretair. An ihn ist ein Resp. Isserl. im L. J. S. 76. Mehreres über Petachia s. oben S. 177.

61) Perez, an ihn schreibt Isserl. in den Pes. n. 229 — 231. Bei der Nachricht von seinem Tode legt Isserl. Trauer an, weil er ein Gelehrter war, ein Greis, der vieles Gute geübt und würdig wäre, allgemein betrauert zu werden.

62) Peßach aus Krems,[1]) Zeitgenosse von Abr. Klausner, Pes. n. 63.

[1]) Mit dem Beinamen „Krems" erscheint Isserl. oder sein Vater in

63) Pinchas aus Posen,[1]) Schüler Isserl., der im Geheimen aufschreibt, was er von Isserl. gehört und von dem wieder Juda Obernik abschreibt. An ihn sind Isserl.'s Bescheide in den Pes. n. 31 — 34, 74,—82, 202 bis 204, n. 73 in Gemeinschaft mit Jeschua und Moses.

64) Rafael, an ihn ist Isserl. Gutachten in Pes. n. 257.

65) Sanwel כ"ץ s. oben Jeschua Turk.

66) Salmann Levy, auch Seligmann Levy Bing (in Pes. n. 166 auch Seligmann Andernach genannt s. oben Chajim n. 15) an ihn ist das Schreiben Isserl. in Pes. n. 253[2]) (auch in L. J. II 65b) gerichtet. Er wird auch noch in Pes. n. 169 erwähnt, indem dort (nach L. J.) מהר"ן ס"ל בינג statt מהר"ן כיצינגא gelesen werden muß. Näheres über Seligmann und seine vielfachen Beinamen, mit denen er in den Schriften jener Zeit erscheint, haben wir im Hamaskir n. 51 ausführlich mitgetheilt.

67) Salmann Kitzingen, an ihn ist im L. J. S. 17 ein Resp. Isserl.

68) Salmann יינטא erwähnt Isserl. in dem Pes. n. 257. Nach cod. Benzian n. 13 hat ein ר"ן יינט den Selichoth-Ritus von Treviso, der den Riten von Mainz und Worms nahe kommt, festgestellt. Auch im L. J. 80b werden die Minhagim angeführt, welche Salmann יענט begründet hat und nach denen die italienischen Gemeinden sich richten. Corrumpirt erscheint dieser Name in einer Glosse zu dem Minhage Maharil S. 27b ed. Lemberg.

69) Schalom b. Isaak (Seckel), von dem bereits oben mehrfach die Rede war. Er lernte in Wien, daher auch der Name Schalom aus Wien neben dem gewöhnlicheren Namen Schalom aus Neustadt.

70) Schalom aus Halle, an ihn schreibt Isserl. in Pes. n. 229; s. a. n. 232.

71) Seligmann, s. oben n. 63.

72) Simon Cohn, nach L. J. 8 aus Mainz, bei Joseph Kolon § 21 als Mitglied des Rabbinats in Frankfurt, an ihn schreibt Isserl. in Pes. n. 92, 93.

73) Simon Fuld (im L. J. II 65) theilt Etwas von Isserl. mit.

74) Simson aus Prag, wird in Pes. n. 22, auch n. 233 erwähnt, da

---

dem Seber ha-Get des Joseph Kolon § 21, was oben S. 181 nachzutragen wäre.

[1]) Geht hervor aus L. J., wo das Resp. aus Pes. n. 27 schließt השבתי כבר על שאלה זו להר"ר סנחם פוזנא; vgl. auch Pes. n. 73.

[2]) Dort muß es statt מהר"ך nach L. J. II S. 65b und nach n. 63 der Resp. des M. Menz מהר"ר זעליקמן heißen.

die betreffende Stelle nach L. J. 56b lautet: וכן הגיד לי מהר"ר שמשון מספראג ז"ל בעוד היותו אצלנו בטרפורק. Er besaß eine Sammlung von Rechtsbescheiden, benannt קובץ טרויזי (Pes. n. 138).

75) Tebel Sprintz aus Nürnberg, an ihn schreibt Isserl. in Pes. n. 94, 161, s. a. Pes. n. 127. Die Identität Tebel's mit David Sprintz, die Dr. Wiener in der Monatsschrift Jahrg. 1868 S. 348 erweist, ergiebt sich auch aus L. J. S. 34b und 68.

Folgende bis heute ungedruckt gebliebene Werke werden von Isserl. an verschiedenen Stellen angeführt:

1) Isaak Sipontis Commentar zur 6. Mischna-Ordnung [1]) (Pes. n. 95); ohne Zweifel ist hiermit identisch in Pes. n. 24 ויש לי פרישות על סדר טהרות.

2) Das Buch מחתה, auch מחיה (s. Zunz, zur Gesch. S. 163 Note c), erwähnt Isserl. in den Pes n. 161, auch J. Weil Resp. n. 150 als im Besitze von Natan Eger.

3) Das große Or sarua, worin auch Nesikin und Aboda Sara (der 2te Theil des vor einigen Jahren in Zytomir gedruckten Or sarua), stand Isserl. in Marburg zu Gebote (Pes. n. 112, vgl. auch n. 11 Schluß und n. 197 im Ter. had.

4) Züricher Semag (s. Zunz, Riten S. 219—220). Anführungen hieraus finden sich im Ter. had. n. 172, 198, außerdem im L. J. S. 110 בס"ה צורכר und 113b בסמ"ק צורכר.

5) Die Unterscheidung „rheinischer und östreichischer Mardochai" findet sich bei Isserl. in Ter. had. n. 76, 84, 213, 342, in Pes. n. 11, 192; s. a. n. 94 und 22. Wir hoffen in Betreff dieser Unterscheidung überhaupt bei einer anderen Gelegenheit mittheilen zu können.

---

[1]) Wäre nachzutragen zu Dr. Frankel's Darke hamischnah S. 331. S. a. d. Monatsschrift Jahrg. 1864 S. 223, ferner Or sarua Theil 1 S. 97.

Die religiösen Bewegungen der Gegenwart und das Judenthum.[1])

II.

Die antireligiöse und die antikirchliche Richtung.

Obgleich wir bisher den wesentlichsten Unterschied zwischen den im Christenthum und den im Judenthum obwaltenden Kämpfen kaum berührt haben, den Umstand nämlich, daß es sich dort vornehmlich um Dogmen, hier um die Praxis des Religionsgesetzes handelt; so wird doch der Versuch einer allgemeinen Charakteristik der beiderseitigen Bewegung schon dargethan haben, daß die Aehnlichkeit mehr äußerlich und scheinbar, die Unterschiede aber wesentliche und innere sind. Demungeachtet üben jene äußerlichen und täuschenden Vergleichungspunkte auf die große Menge der Mitredenden großen Einfluß, und es werden Phrasen und Stichworte beständig vom Gebiete des Christenthums auf das jüdische übertragen. Das zeugt von großer Oberflächlichkeit und Unkenntniß, ist aber eine Thatsache, die beachtet, mit der gerechnet werden muß. Wir werden daher in unserer Charakteristik der einzelnen Richtungen noch etwas mehr ins Einzelne gehen müssen und beginnen mit den in der Ueberschrift genannten.

Wollten wir die Ursachen, die Entwickelungsgeschichte derselben erörtern, so müßten wir freilich die ganze Geschichte der geistigen Bewegung, in der Literatur, Philosophie und Politik, wenigstens von der Mitte des 18. Jahrhunderts an, in Betrachtung ziehen. Dies ist hier nicht möglich. Suchen wir daher die eigentliche Quelle, oder doch die wesentlichsten Triebfedern zu entdecken, um danach die Stellung des Judenthums zu dieser zu beurtheilen.

---

[1]) Forts. v. Aprilh. Daselbst ist zu lesen S. 162 Z. 13 st. seit dem — sind denn. Z. 22 st. freie l. frein. S. 163 Z. 10 st. Herren l. Heroen. S. 168 Z. 17 v. u. „an die Christlichkeit" streiche.

Daß einzelne Denker mit der Religion gebrochen, „in ihrem Glauben Schiffbruch gelitten" haben, ist unter Juden und Christen nicht neu, kommt hier aber auch nicht in Betracht, da wir überall nur das im Auge haben, was das Volk, den denkenden Theil der Laienwelt, bewegt. Dann aber ist es zunächst eine höchst befremdende, durchaus erklärungsbedürftige Erscheinung, daß wir in diesen Kreisen die antireligiöse Richtung, speciell: den Materialismus, stark vertreten finden. Es ist ja ein, kaum von den extremsten Gegnern bestrittener Satz, daß die Gottesidee, die Gottesverehrung, das Gefühl der Abhängigkeit, oder wie man immer die Religion definiren mag — daß die Religion bei allen Völkern, zu allen Zeiten, vorhanden gewesen, daß sie ein Bedürfniß des menschlichen Geistes sei, ein Postulat unseres Denkens, eine eingeborene Idee, oder wie man die Sache sonst philosophisch oder psychologisch begründen will. Es gehört ebensowenig zu unserer Aufgabe, diesen Satz hier zu untersuchen, als den Materialismus zu bekämpfen, wohl aber werden wir darthun, wie die Verbreitung der materialistischen Anschauungen sich erklären läßt. Wir müssen uns erlauben, den Umweg eines indirekten Beweises einzuschlagen. Der Gedanke, daß der Mensch keinen „Geist" besitze, und daß all' unser Denken, Fühlen und Wollen nur aus physikalischen und chemischen Prozessen hervorgehe, steht mit allen menschlichen Denken, wie dieses sich in dem untrüglichsten und faßlichsten Produkte desselben, der Sprache aller Völker, darstellt, in offenbarstem Widerspruch. Er konnte daher wohl einzelne Denker beschäftigen und von ihnen adoptirt werden. Als philosophisches System, neben und nach anderen, hat der Materialismus seine Berechtigung; aber er ist als System ohne Einfluß auf den Volksgeist geblieben; nur der daraus abgeleitete Sensualismus, sowie der Epikuräismus, als praktische Lebensansicht (wie er ja auch gewöhnlich aufgefaßt wird) hat zahlreiche Anhänger gefunden. Es hat sicherlich und natürlich nie an Epikuräern, feineren und derberen Schlages, gefehlt; aber das hat nichts mit theoretischer Verläugnung von Gott und Seele zu thun. Wir erinnern nur im Vorbeigehen daran, daß ein immerhin beachtenswerthes Schriftchen vor 25 Jahren den Eudämonismus, also eine verwandte Species, als Prinzip und Zweck des Judenthums aufzustellen versuchte. Der Materialismus, als

philosophisches System, würde in der That heutzutage an der Reihe sein; es ist ein dem Kenner der Geschichte der Philosophie geläufiger Satz, daß er dreimal,[1]) je nach Ablauf eines Cyklus philosophischer Systeme, aufgetreten ist, und so würde er jetzt die von Kant bis Hegel durchmessene Bahn abzurunden haben; aber die Philosophie, als Wissenschaft, ist in der Gegenwart von sehr geringem Einflusse auf den Zeitgeist. Ist nun der Materialismus dem Zeitgeiste überhaupt verwandt? Ueber die Phrase von der materiellen Richtung der Gegenwart gehen wir kurz hinweg; es ist an derselben überhaupt nicht viel Wahres, und Richtung auf das Materielle und Materialismus sind auch ganz verschiedene Dinge.

Ebensowenig kann der Gedanke, daß der Mensch kein vom Gros des Thierreiches spezifisch verschiedenes Wesen, sondern daß er eine unmittelbare Fortsetzung, ein Abkömmling, des ihm körperlich nächst stehenden Thieres sei, irgendwie in dem heutigen Zeitgeiste liegen. Denn wenn der Ausspruch „der Vorzug des Menschen vor dem Thiere ist nichtig" schon bei Kohelet auftritt, so ist er dort entweder ein Ergebniß des Zweifels an der Möglichkeit untrüglicher Erkenntniß, oder Ausdruck der tiefsten Zerknirschung und Demuth; beides liegt den übrigen Anschauungen unsrer Zeit fern wie Ost von West! Das Kennzeichen des Geistes der Gegenwart ist ja offenbar der Stolz des Wissens und der Wissenschaft, das vielfach dünkelhaft auftretende Bewußtsein, alles erklärt zu haben, alles erklären zu können. Nichts liegt ihm daher ferner als Stepsis, Aufgeben der Forschung, und die Idee, daß der Vorzug des Menschen vor dem Thiere nichtig sei, steht ganz unvermittelt in dem Gedankenbereiche einer Zeit, die von dem Bewußtsein der Menschenkraft und Menschenwürde so erfüllt ist, wie die heutige. Der Satz: die Extreme berühren sich, drängt sich nur wohl einigen Lesern auf; aber dieser Gemeinplatz erklärt gar nichts, denn es muß in jedem Falle dargethan werden, warum sie in einander überspringen — und das wäre ja eben das, was wir hier suchen. — Es ist ferner auch nicht anzunehmen, daß der Materialismus den Reiz einer neuen Erklärungsweise habe.

---

[1]) Demokrit; Epikur; die Encyclopädisten.

Wir legen zwar kein Gewicht darauf, daß derselbe absolut nichts Neues bietet; (ausgenommen die „Affentheorie," die eben darum ein besonderes Steckenpferd einiger Materialisten ist,) denn das große Publikum weiß nicht, daß das Alles schon dagewesen ist. Aber der heutige Materialismus erklärt nichts, er steht weit hinter den älteren Theorien eines Leukipp und Epikur zurück, die wenigstens ernste und durchdachte Versuche machten, die geistigen Funktionen aus der Bewegung der Atome zu erklären, auch hinter den Lucubrationen der französischen Encyclopädisten, welche, bei dem damaligen Kindheitszustande der Physiologie, wenigstens die Behauptung riskiren konnten, die Gehirnfibern dienten zum Denken, wie die Beinmuskeln zum Gehen. Der heutige Materialismus ist über bloßes Verneinen und Behaupten nicht hinausgegangen, hat noch nicht den Schatten einer Idee darüber, wie das Geistige aus Körperfunktionen hervorgehen solle, aufgestellt, d. h. zu beweisen versucht; wie kann er also denkende Menschen für sich gewinnen! Oder erklärt sich endlich die materialistische Richtung aus der Vorliebe für die Naturkunde überhaupt, ist es diese, welche dahin führt, nur die exakte Kenntniß, das sinnlich Erkennbare gelten zu lassen? Aber daraus erklärt sich nur ein Abwenden von der philosophischen und religiösen Wissenschaft, die Gleichgültigkeit gegen spekulative Theologie und Metaphysik, nicht der Haß und die Verachtung gegen die Religion, welche sich in der Bekämpfung der Lehren von Gott und Seele so deutlich aussprechen. Daß man die Untersuchungen über Zeit, Raum, Größe, alle die naturphilosophischen Spekulationen, bei Seite gelegt, daß die Psychologie von der Physiologie in den Hintergrund gedrängt ist, ist sehr begründet; aber kein Mensch denkt daran, jene Ideen mit der Wurzel auszurotten, aus dem Gedächtniß der Menschen zu tilgen, wie man dies in Betreff der Lehren über Gott und Geist thun möchte! Wir werden dem Verhältniß der Naturwissenschaft zu der religiösen Bewegung einen besonderen Abschnitt widmen; hier genüge die Hinweisung auf den alten, unumstößlichen, schon von den Propheten deutlich genug ausgesprochenen Satz, daß Naturerkenntniß und Religion nicht nur nicht feindlich gegen einander stehen, sondern daß erstere die letztere fördert, sowie darauf, daß die gediegensten und gefeiertesten Naturforscher auch der Gegenwart mit nichten im Lager

der Materialisten stehen, woraus der Laie wenigstens zur Genüge ersieht, daß der Materialismus keineswegs aus der Naturforschung hervorgeht, oder gar von dieser gefördert, geschweige denn gefordert wird.

Die Verbreitung materialistischer Ansichten zu erklären, wird also nichts übrig bleiben als einerseits auf den Göthe'schen Satz: „der Geist des Widerspruchs und die Lust zum Paradoxen steckt in uns Allen" zu recurriren — Paradoxeres als den Materialismus kann es aber, wie wir schon gesagt haben, nicht geben — andererseits haben wir die Ursachen eben da zu suchen, wo die der antikirchlichen Richtung liegen, auf die wir daher *jetzt* übergehen. Da nämlich Christenthum und Judenthum sich in Angriff und Vertheidigung den Materialismus gegenüber in derselben Stellung befinden, so ist es nicht nöthig, auf die Verhältnisse im Judenthum hier besonders einzugehen, auch von Atheismus, Pantheismus reden wir nicht, da wir im Folgenden doch alle die Richtungen zusammenfassend betrachten, die sich gegen die bestehenden Religionsformen vereinigen.

Nachtrag. Als wir vorlängst obigen Satz nach bestem Wissen niederschrieben, vermutheten wir nicht, daß wir an demselben gleichsam irre gemacht und zu einer längeren Anmerkung darüber veranlaßt werden könnten. Dies ist jetzt durch die neueste Streitschrift G. contra J. („Etwas über Glauben und Beten") geschehen. Wir wollen nicht den Göthe'schen Satz anwenden: „Sie glauben mit einander zu streiten, und fühlen das Unrecht von beiden Seiten" — aber wir haben doch ein Verschieben des Standpunktes, und zwar herbeigeführt durch das Herübernehmen von Ausdrücken wie „Dogma, dogmatische Streitigkeiten, Orthodoxie, Glaubensbestand" u. dgl., Worte, die im Judenthume jedenfalls einen andern Inhalt haben, als da, von wo sie entlehnt sind. Das Schriftchen von J. ist uns nicht mehr zur Hand, wir können nicht genauer prüfen, inwiefern die Schlußfolgerungen, die G. aus demselben zieht, richtig sind. Nehmen wir jedoch einen Punkt als Exempel heraus. G. zieht die Consequenz, daß, nach J., die „Dignität der Schlachtregeln" als Dogma gelten, daß eine Divergenz der Ansichten darüber, nach J., zu einer Spaltung führen müsse. Dagegen macht G. geltend, daß sich z. B. an die Verschiedenheit der Ansichten über die Unkörperlichkeit Gottes durchaus nichts einer Spaltung Aehnliches geknüpft

habe. Das klingt denn freilich höchst paradox, aber doch nur, wenn die Termini im christlichen Sinne aufgefaßt werden. Für den Juden liegt die Sache höchst einfach. Müssen wir es denn erst sagen?! Die theoretische Forschung ist im Judenthume frei; Abraham b. David hat vollkommen recht, wenn er zornig gegen Maimon. auffährt, weil dieser denjenigen einen מין nennt, der über den dritten seiner עקרים nicht ganz correkte Meinungen hegt. Ein „Theologe" mag über den Sinn der Worte: וירד ה' עה"ס, וידבר ד' א"מ die kühnsten, von dem Ueberlieferten noch so sehr abweichenden Ansichten aufstellen, er mag über die künftige Wiederherstellung der Opfer (הלכתא למשיחא!) denken und lehren, wie er will; er darf auch über die „Dignität der Schlachtregeln" seine sehr heterodoxe Meinung haben — er wird darum nicht verbrannt, nicht geschädigt, weder in der Theorie noch in der Praxis! (Die Herren pflegen freilich etwas empfindlich zu sein und fühlen sich gekränkt, wenn andere Leute sich ihre Belehrung, z. B. ihre in jenem Sinne gehaltene Predigt, verbitten — aber das ist eine Abgeschmacktheit.) In der Hitze des Kampfes wird man, heute wie in der maimunischen Epoche, wohl mit den Worten „מין, כופר, außerhalb des Judenthums Stehen" u. dgl., und von der anderen Seite mit מורד אור, הולך חשכים u. dgl. um sich werfen; aber Solches geht eben nur von den Kämpfern selbst aus, von den Theologen, deren **odium** bekannt; die Praxis des religiösen Lebens, d. h. das dieselbe tragende jüdische Volk, geht darüber schnell zur Tagesordnung. Das sagt nun freilich auch G. Falsch ist es nur, wenn er dies der „hereinbrechenden Aufklärung" zuschreibt und darunter, wie doch anzunehmen, an das 19. Jahrh. denkt; **Dr.** G. weiß ganz genau, daß die Beispiele, worin „fanatischer Eifer das מורידין ול"מ [1]) faktisch angewendet, in der ganzen Geschichte der Juden so vereinzelt sind, daß sie die Regel nur bestätigen. Er weiß, daß das jüdische Volk dem tüchtigen למדן, auch wenn er im dringendsten Verdacht eines שמץ מינות stand, nie die Achtung versagt hat. Dagegen kommt es im Judenthume sehr genau, sehr minutiös auf die Praxis an! Differenzen in dieser führen zunächst z. B. zu einer „Scheidung von Tisch", greifen also tiefer in das Leben ein, als alle „dogmatischen Streitigkeiten" zusammen. Ein „Theologe" mag die Regeln über טרפה und כשר und alle הויות דאבי ורבא für sehr geringfügig halten und sich dabei auf die ihm bekannte Talmud-

[1]) Ueber den harmlosen Sinn dieses scheinbar fanatischen Ausspruches מורידין wird die Monatsschr. nächstens einen Artikel bringen. R.

stelle, oder auf seine eigenen Ansichten berufen, warum sollte er dadurch aufhören, jüd. Theologe zu sein?! Aber wenn er jene Regeln in seinem Hause *nicht hält*, so kann er einen „frommen Juden" nicht zu Tische laden; wenigstens kennen wir Tausende von „Laien", die dies *um keinen Preis* thun würden. — Nun sagt J., „der freisinnige jüd. Theologe hat nicht eine Bewegung in's Schwankenlose frei, es giebt für ihn einen Markstein, an dem er Halt zu machen und sich zu sagen hat, hier befinde ich mich nicht mehr innerhalb, sondern außerhalb des Judenthums." G. polemisirt dagegen, der Ausdruck „freisinniger Theologe" hat hier offenbar eine Verschiebung des Standpunktes veranlaßt. **Dr. G.** hat s. Z. schon die Frage so gestellt, wie sie ihm am Günstigsten stand: „ist die freie *Forschung* mit dem Rabbineramte verträglich?" — Uebersetzen wir aber die Frage in's Jüdisch-Praktische, so lautet sie: kann Jemand, der z. B. das Untersuchen des Schächtmessers oder eines Hühnermagens faktisch für eine Thorheit erklärt, Rabbiner einer Gemeinde sein?" *Einer Gemeinde* sagen wir; nicht einer *Genossenschaft Gleichgesinnter*, die gerade einen solchen Mann wählt, sondern einer Gemeinde, in der es auch Solche giebt, die von dem Rabbiner verlangen und erwarten, daß er die Schächter nach jenen Regeln prüfe und nach ihnen **paskene (sit venia verbo)**. Rabbiner aber ist doch nur Derjenige, der durch das Vertrauen der Gemeinde berufen und gehalten wird. — So gestellt, wird die Frage kurzweg verneint werden, *das Volk verneint sie!* Leidenschaft und Sophistik haben nur kurze Zeit sein gesundes Urtheil und sein Gerechtigkeitsgefühl trüben können. Kurze Zeit haben die Leiter einzelner Gemeinden es für angemessen erachtet, Männer als Rabbinen zu berufen, die das Volk „von dem Joche der Satzungen befreien" sollten. Man hat bald eingesehen, daß man dazu keines Rabbiners bedürfe. Hier und da hat die „freisinnige" Majorität gesagt: wir nehmen einen Mann nach unserem Sinne, die Minorität muß sich fügen; aber der gesunde und rechtliche Sinn des Volkes hat fast aller Orten erkannt, daß, wie die Gemeinde verpflichtet sei, für שחט, מקוה u. dgl. zu sorgen, auch wenn die Majorität diese Personen und Institute nicht brauche, daß sie so auch zum Rabbiner einen Mann berufen müsse, der das Vertrauen der Orthodoxen zu verdienen und ihren Ansprüchen zu genügen vermag (Alles freilich **cum grano salis**). Sind die Rabbinerwahlen in den letzten 15 Jahren überwiegend in diesem Sinne ausgefallen, so bedeutet dies den Sieg — nicht einer Partei, sondern der Gerechtigkeit, eine Umkehr — zur Leidenschaftslosigkeit, ein Ende des brutalen Majorisirens, welches

sonst, wenn die Gemeinde zahlreich genug ist, zu einer Secessio führt. Eine solche ist es, die z. B. in Frankfurt a. M. besteht, nicht ein „Schisma“ im christlichen Sinne. — Das ist der Unterschied zwischen Theorie und Praxis, dogmatischen Streitigkeiten und faktischen Differenzen. Selbst zwischen Rabbaniten und Karäern würde ein Schisma nicht entstanden sein, wenn Letztere die Tradition nur theoretisch bekämpft hätten. Und das ist es auch ohne Zweifel, was Mendelssohn mit seinem vielbestrittenen Satze über die Dogmenlosigkeit des Judenthums hat sagen wollen: im Judenthume, meint er, kommt es nicht auf die „Lehrwahrheiten“ an, sondern auf die Beobachtung oder Nichtbeachtung des Gesetzes. Bedenkt man, für wen Mend. sein „Jerusalem“ zunächst geschrieben hat, so wird man auch leicht erkennen, warum er den Satz so und nicht anders ausgedrückt hat.

Doch G. und J. streiten ja eigentlich über Cultusfragen! Sollten denn Beide nicht wissen, nicht sehen, daß gerade auf diesem Gebiete die „dogmatischen Fragen“ weit im Hintergrunde stehen, erst aus der Studirstube in das Volk gekommen sind, daß dieses, das jüdische Volk, aber zu solchen dogmatischen Streitigkeiten gar keine Neigung verspürt, weil es mit richtigem Takte fühlt, daß dies nicht „Jakobs Antheil“ ist? Was in Cultusfragen das Volk erregt hat und noch erregt, das sind Dinge, die mit Dogmen nicht in der entferntesten Beziehung stehen: Piutim, deutsche Gebete, Thoravorlesung, Orgel u. dgl. Wie? wenn G. die Akedafrage „studirt“, zu einer Ansicht kommt, die freilich nicht neu ist, mit der er aber sehr vereinzelt steht, und wenn er daran die Forderung knüpft, die betreffenden Gebete auszumerzen, womit er noch mehr vereinzelt steht, so soll das alsbald eine brennende Frage sein?! Nehmen wir noch einen andern Satz, an dem sich recht deutlich zeigt, wohin die Verlegung des Schwerpunktes in das dogmatische Gebiet führt. G. spricht von der Auferstehung der Todten und sagt: „wenn der Orthodoxe nun ernstlich nachfragt über diesen Glauben und das unumwundene Bekenntniß von ihm verlangt, und wenn umgekehrt ein entschieden Freisinniger das Wort einmal — — offen ausspricht: ich glaube nicht an die Auferstehung des Leibes, und wenn eine Gemeinde das Begehren stellt u. s. w.“ Drei sonderbare Wenn! „Wenn ein Orthodoxer ꝛc.“ — — Das soll doch nicht heißen: wenn er den Punkt mit uns besprechen will — solcher Discussion gehen wir nicht einmal mit unsern Confirmanden aus dem Wege — sondern: wenn er in Ketzerrichterweise fragt; nun dann geben wir dem Manne grob oder höflich, je nachdem, zu verstehen, daß

er ein Narr sei. Zweitens „wenn ein Freisinniger ꝛc.;" nun diese Behauptung ist mit aller Entschiedenheit (**vulgo**: חוצפה) schon tausendfach ausgesprochen, nicht nur von Theologen, sondern auch von **commis voyageurs**; das Judenthum hat dadurch keinen Schaden genommen. Drittens: wenn eine Gemeinde begehrt, daß die Erwähnung der Auferstehung ausgemerzt werden solle — —; eine „Gemeinde" (in dem oben erklärten Sinne)? darüber kann G. ruhig sein! Dagegen sehen wir nicht ein, warum er sich gegen „plumpen oder gelinden Zwang, der dem Freisinnigen die Berechtigung seiner Ueberzeugung verkümmern will," ereifert. Nur kein Prahlen mit einem Martyrium! Im Gegentheil! Wenn eine Genossenschaft von „entschieden Freisinnigen" bei jedem Gottesdienst *laut* bekennen will: „wir glauben nicht an Auferstehung," und wenn ihr Prediger jeden Vortrag mit diesem **Ceterum censeo** schließen will — wer wehrt es denn?! Aber den Andern, welche den alten Glauben weiter bekennen und die alte Gebetform behalten wollen, wird man füglich auch nicht wehren können, und wenn nun beide Theile nicht nachgeben wollen, so können sie nicht länger einen gemeinschaftlichen Gottesdienst haben. Aber ebensowenig, wenn die Einen durchaus „mit bloßem Kopfe" beten wollen, und den Andern dies ein **horror** ist! Es sind also nicht Dogmen und Theorien, welche Spaltung hervorrufen, sondern die Praxis. G. betont das Erste, wir stimmen ihm darin bei; *aber er verschweigt das Letztere!*

Dagegen wissen wir mit dem von J. aufgestellten Schiboleth: „es giebt für den freisinnigen Theologen einen Markstein" ꝛc. in der Cultusfrage auch nichts anzufangen. Nein, der freisinnige Theologe hat das Recht, die äußersten Consequenzen seiner Ideen zu ziehen, zu verwirklichen und — für seinen Privatgebrauch ein Gebetbuch ganz nach seinen Ansichten auszuarbeiten, auch für dasselbe Propaganda zu machen. Ist er aber Rabbiner, dann stellen wir ihm eine Regel auf, die freilich einfach genug, aber, leider, von sehr vielen Rabbinen vergessen oder übersehen worden ist: „*der Gottesdienst ist nicht für den Rabbiner, sondern für die Gemeinde da!*"

Schließlich gipfelt der Streit zwischen G. und J. in den Ansichten über die Zulässigkeit der Vermittelung; und doch *kann* hier zwischen Beiden eine wirkliche Meinungsdifferenz nicht obwalten, und der ganze Streit dreht sich — wir sprechen dies ungern aus — um Worte. G. erkennt die Nothwendigkeit einer Vermittelung für die Praxis an, „allein die vermittelnde Theorie und Theologie ist eine Lüge." Nun, welcher Ver-

nünftige wird denn sagen ein Streit z. B. über die Auferstehung könne dahin geschlichtet werden, daß man vermittelnd annimmt: die Todten stehen halb auf!? Freilich, die Theorie kennt keine Vermittelung, das Leben aber kennt sie nicht nur, läßt sie nicht nur zu, sondern das Leben, das Zusammenleben, das gesellige, häusliche, staatliche, soziale und religiöse, ist ohne unabläßige Vermittelung gar nicht möglich! Machen wir denn von diesem gewiß unbestreitbaren Satze die Anwendung auf den Gegenstand unsrer Discussion. Das Christenthum ist die Religion des Dogma, das Judenthum die Religion der Praxis. Daher ist die Kirchengeschichte eine ununterbrochene Kette von dogmatischen Streitigkeiten und von daraus hervorgegangenen Sektenbildungen, und jeder Versuch der Vermittelung hat, von den Tagen der Gnostiker bis zu der Union von 1817, nur zu neuen Spaltungen geführt. Das Judenthum dagegen hat zwar auch die Discussion, religionsphilosophische wie halachische, nie ruhen lassen, hat diese auch mit aller Schärfe und Energie geführt; aber es hat nie seinen obersten Grundsatz: לא המדרש עיקר וגו' „nicht die Discussion ist Hauptsache, sondern die Praxis" außer Augen gelassen und daher stets Vermittelung gesucht und meistens gefunden; sonst hätten nicht nur die Streitigkeiten über den Moreh, sondern ebenso wohl die bei jedem דין vorgekommenen halachischen Meinungsverschiedenheiten zu Spaltungen geführt. Die Theorie kennt zwischen כשר וטרפה, פטור וחייב, אסור ומותר ebensowenig ein Drittes, wie zwischen Auferstehen und Nichtauferstehen; aber jedes Capitel des ש"ע zeigt, wie die Praxis durch כשר בה"מ, לכתחלה ודיעבד u. s. w. u. s. w. vermittelt, oder wie man durch Sätze wie: אע"א דברי אל' חיים, חוי מה עמא דבר כל מקום לפי מנהגו, u. s. w. die Differenzen ruhig neben einander bestehen ließ. Das ist die jüdische Auffassung der Sache, das ist, so zu sagen, die Uebersetzung der Ausdrücke „dogmatische Streitigkeiten, Orthodoxie, Symbolik, Irenik ꝛc. ins Jüdische. Andere Anwendung derselben führt nur zu Wortgefechten und Begriffsverwirrung.

Treuenfels.

(Fortsetzung folgt.)

Lewis Way
und seine Emancipations-Apologie.

(Fortsetzung von S. 238.)

III.

Bemerkungen. (S. 10.

1. Die Opfer von Seiten der wohlhabenden Juden, die Anstrengungen der jungen Israeliten, Kenntnisse zu erlangen, werden gelähmt sein, wenn das Verdienst und Talente nicht genügende Titel sind, um zu Aemtern zu gelangen und Künste und Gewerbe auszuüben, oder wenn der Genuß der Bürgerrechte nicht feierlich vom Gesetz gesichert ist.

2. Was die besonderen Maßregeln jedes Staates betrifft, so könnten der Landtag von Frankfurt, Warschau oder andere maßgebende Autoritäten damit beauftragt sein, sie mit jedem betreffenden Fürsten oder Herrscher nach den Grundlagen und Stiftungsprincipien, die von den hohen, im Congreß vereinigten Mächten, aufgestellt worden sind, anzuordnen.

3. Die Wiedereinsetzung der Israeliten darf der Gesellschaft im Allgemeinen nicht schädlich sein; im Gegentheil, unerwartete Vortheile müssen sowohl für die Regierung als für das Volk der Erfolg derselben sein.

4. Wenn die allgemeine und augenblickliche Ausführung eines (S. 11.) solchen Befehles Schwierigkeiten nach sich zieht, so kann, was die Zulassung zu Aemtern und die gänzliche Vervollständigung der zweifelhaften Punkte anbetrifft, einer zukünftigen Epoche zur Entschließung überliefert werden.

5. Diese Principien, welche nur den moralischen und socialen Zustand der Israeliten betreffen, gehen nicht darauf aus, ihre Nationalität zu vernichten und lassen die freie Ausübung ihres Kultus in ihrem ganzen Umfange.

Die oben erwähnten Principien sind nicht allein nach den Ueberzeugungen des Verfassers dieses Memoire angeordnet, sie drücken nach mehreren Seiten hin die der angesehensten Schriftsteller aus, die sich über diese Gegenstände öffentlich vernehmen ließen, unter diesen Mr. Grégoire, ehemaliger Bischof von Blois; Mr. Bail, Verfasser eines Werkes: „Die Juden des 19. Jahrhunderts"; Mr. Dohm, ehemaliger Secretair

für die auswärtigen Angelegenheiten Sr. Majestät des Königs von Preußen.

Dies sind die Meinungen des Letzteren über den Zustand und die Verbesserung der Juden, durch vierzig Jahre Erfahrung bestätigt, mit seinen eigenen Worten vom 1. November 1818:

„Die Frage (die politische Reform der Juden) scheint mir (S. 12.) vollständig durch den Bericht über die Theorie der wahren politischen Principien erschöpft zu sein. Es ist sowohl durch meine Schrift, als durch viele andere, die ihr gefolgt sind, unwiderleglich bewiesen:

„1) daß die Bedrückung, in welcher sich die Juden seit der Verbannung aus ihrem eigenen Staate in fast allen Ländern befunden haben, im Widerspruch mit der Menschlichkeit, mit der christlichen Liebe und vor Allem mit den Principien einer weisen Politik steht;

„2) daß die moralische und sociale Verderbniß, deren man die Juden beschuldigt, nicht die Folge der besonderen Fehler dieser Nation ist, sondern des Zustandes der Bedrückung, der Erniedrigung und der Verachtung, in der sie sich seit einer Reihe von Jahrhunderten befunden hat;

„3) daß es eine nothwendige und unbedingte Folge dieser Wahrheiten ist, daß die jüdische Nation durch nichts Anderes von diesem Verderbniß geheilt werden kann, als durch das vollständige Aufhören der Ursachen, die sie hervorgebracht hat;

„4) daß die Verbesserung der Juden eine nothwendige Folge ihrer Behandlungsart sein wird, aber diese Aenderung nur langsam von Statten gehen kann; der Erfolg von Jahrhunderten kann nicht während (S. 13.) einiger Jahre zerstört werden.

Dohm.

(Aachen, 12. Nov. 1818.)

IV.

Memoire über den Zustand der Juden. (S. 15.) Gerichtet an Se. Majestät den Kaiser aller Reußen.

Sire!

Da ich von Ihrer Majestät die Erlaubniß erhalten habe, unter Ihren Augen irgend einen Bericht zu geben, den ich für passend in Bezug auf den Zustand und die Umgestaltung des Volkes Israel halten würde, so könnte man mich der Gleichgültigkeit beschuldigen, wenn ich die glückliche

Gelegenheit entgehen ließe, die zu benützen, die mir Ihr großmüthiges Wohlwollen gestattet.

Die lebhafte Theilnahme, die Ihre Majestät für die wahren (S. 16.
Interessen dieser unglücklichen Nation bewiesen haben, erlaubt mir nicht daran zu zweifeln, daß Sie jede unparteiliche Vorstellung in dieser Hinsicht günstig aufnehmen. Und diese Hochherzigkeit, die schon das überschritten hat, was die gegenwärtige Lage dieses Volkes zu erfordern schien, kündigt die edelmüthigen Anstalten, die Ihre Majestät für die Entwickelung der Maßregeln zum Zwecke, ihre Erfüllung und Verwirklichung zu begünstigen getroffen haben.

Wenn der Apostel der Heiden sich glücklich schätzte, vor dem Tribunal eines Monarchen das Wort zu führen, der in allen Gebräuchen und Satzungen der Juden bewandert war, so kann der Vertheidiger ihrer gerechten Sache Alles von einem Souverain erwarten, der, nicht nur wie Agrippa, an die Propheten glaubt, sondern der durch die Stimme der Kirche dazu berufen ist, an der Erfüllung ihrer Weissagungen mitzuwirken. Er kann vertrauensvoll an einen Kaiser appelliren, der nicht nur obenhin überzeugt ist, ein Christ zu sein, sondern der den unerschütterlichen Entschluß ausgesprochen hat, nur die Vorschriften dieser Religion zur Richtschnur seines Verhaltens zu nehmen, der in Uebereinstimmung mit seinen erlauchten Verbündeten feierlich, Angesichts des Weltalls, erklärt hat, daß die Gebote der Gerechtigkeit, der Barmherzigkeit, des Friedens, weit davon entfernt nur auf ein Privatleben allein anwendbar zu seien, alle Entschlüsse und Schritte dieser Fürsten direkt beeinflussen müssen.

In Rücksicht auf die tiefen Kenntnisse Ihrer Majestät über (S. 17.)
Alles, was sowohl durch das Wort Gottes, als durch die Jahrbücher der Weltgeschichte über dieses außerordentliche Volk berichtet worden ist, so würde es gleich überflüssig sein, die einzelnen Umstände seiner vergangenen Erhebung und Demüthigung zu erzählen, oder sich über die hohen Bestimmungen auszubreiten, welche nach den heiligen Weissagungen ihm noch vorbehalten sind.

(Fortsetzung folgt.)

Abhandlungen.

Der jüdisch-theologische Verein.

Die Theilnahme und das Interesse des Tages hat sich in jüngster Zeit mit großer Lebhaftigkeit wieder den religiösen Fragen zugewendet; man ist müde der politischen Kämpfe, deren Erfolglosigkeit so evident geworden, und tiefe Geister erwarten eine gründliche Lösung der Aufgaben und Probleme, welche unserer Zeit gestellt sind, auf religiösem Gebiete. Sind es Vorboten oder Nachzügler, Sturmvögel oder Eulen? Unläugbar ist's, die stärkere Strömung hat manche unreine Elemente an die Oberfläche geworfen, und der Religion sind in unsern Tagen Gegner entstanden, die gewandten, wenn auch nicht gewaltigen Geistes auch die Massen auf ihre Seite gebracht haben. Aber Springfluthen pflegen den Schlamm wegzuschwemmen, und diese werden und müssen zum Durchbruch kommen. Den Kampf fürchtet der Redliche und Muthige nicht; er scheut nur die Lethargie, die ihm den Kampf erspart, aber auch den Sieg unmöglich macht.

Das Judenthum, wie es denn stets, sobald ihm nur seine Glieder nicht gebunden waren, innigen Antheil an den geistigen Bestrebungen in seinem Umkreise nahm, hat sich dieser erneuten Bewegung der Geister nicht entzogen. Gleichwie in den vierziger Jahren die Stürmer und Dränger in der christlichen Kirche ihre Spiegelbilder innerhalb des Judenthums fanden, so hat auch die jetzige, reinere, positivere, von der Wissenschaft und dem

historischen Sinne getragene und geförderte Agitation ihr Gegenbild in den jüdischen Kreisen; mit dem Unterschiede freilich, daß das Judenthum in den letzten Jahrzehenden es mehr und mehr gelernt hat, auf eigenen Füßen zu stehen. Es ist erfreulich, zu sehen, wie selbst die „freisinnigsten jüdischen Theologen" kühler und ruhiger geworden sind, wie sie die Nothwendigkeit positiver Grundlagen allgemach einzusehen beginnen, wie sie sich von den maßlosen Ausschreitungen vergangener Tage fernhalten, wie wenigstens, wenn Einige trotz aller Erfahrungen dazu geneigt sind, es erfahren müssen, daß die Laienwelt ihnen gebieterisch ein „Halt" zuruft.

Aus dieser Richtung der Zeit schöpft der jüdisch-theologische Verein die Berechtigung seiner Existenz und seine Hoffnung auf eine gedeihliche Wirksamkeit. Er darf sich dessen rühmen, einen Mann an seiner Spitze zu haben, der schon seit einem Menschenalter die Ueberzeugung vertritt und verficht, daß nur auf dem Boden der Wissenschaft und in pietätsvoller Verehrung des Alten, durch ein Continuum der Vergangenheit mit der Gegenwart, eine Neugestaltung möglich, erlaubt und ausführbar sei. Wer kann es verkennen, daß das eben ein festes Programm oder, wenn man will, eine Schule ist? Wenn ein Programm, so hat es entschieden Theilnehmer und wenn eine Schule, so hat sie in der That Jünger gefunden. Daß sich die Männer, welche diesen Ansichten huldigen, zu einem Verein zusammengeschlossen, hatte seinen Grund vor Allem darin, daß sie sich nur von einer stetigen Wirksamkeit Erfolg und Einfluß versprachen. Was frommen Versammlungen, deren Mitglieder auf einige Zeit zusammengeführt werden, die aber während der übrigen Zeit ohne gegenseitige Beziehungen bleiben? Was frommen solche Versammlungen, auch dann, wenn sie periodisch wiederkehren, da ja der Connex zwischen der einen und der andern stets nur ein zufälliger ist und häufig oder zumeist von den Gegenden bedingt wird, in denen sie abgehalten werden? Endlich bot die Grün-

dung eines Vereins die Zuversicht, daß sich bei den Berathungen nur Gleichgesinnte zusammenschaaren und zusammenfinden, und dadurch die jedesmaligen Berathungen ersprießlichere Resultate zu Tage fördern. Man braucht da nicht stets von Neuem zu beginnen und eine Basis zu suchen.

Es nützt Nichts, sich über die Kluft zu täuschen, welche die treuen und darum maßvollen Anhänger des Judenthums mit seinem unverfälschten Grundcharakter von Denen trennt, welche ein neues und darum verschwommenes Princip aufstellen, das sie kaum formuliren können, wenigstens darin nicht einig sind. Diese Kluft ist allerdings durch wissenschaftliche Arbeiten kleiner geworden, aber sie ist immer noch zu groß, als daß eine gemeinsame Berathung sie überbrücken könnte. Im Gegentheil, in zwei Lager gespalten, müßte eine solche Versammlung resultatlos für beide Parteien auseinandergehen.

Das Praktische dieser Gesichtspunkte hat sich in höchst erfreulicher Weise schon in der wenn man will ersten oder zweiten Conferenz des Vereins, welche dieser Tage in Breslau stattfand, kundgegeben. In Allem offenbarte sich ein Geist der Collegialität und des Einverständnisses über Principien, Ziele und Wege. Das ist eben der Charakter einer Schule. Die nicht aus dem Seminar hervorgegangenen Theologen, welche sich um das Banner des Vereins geschaart hatten, fühlten sich rasch heimisch wie in einem Freundeskreise; man wollte sich gegenseitig verstehen, und darum verstand man sich so leicht. Entsprechend den Zwecken des Vereins, der sich hauptsächlich die Aufgabe gestellt hat, Theorie und Praxis recht innig zu verschmelzen, die letztere von der erstern niemals zu trennen und zu lösen, theilte sich die Arbeit des Vereins in eine wissenschaftliche und praktische. Für die letztere wurde im Gegensatz zur beliebten Zeitansicht Ausschluß der Oeffentlichkeit beantragt und angenommen. Man ging von der sehr bewährten Erfahrung aus, daß ein ungezwungener Austausch der Erlebnisse und Ansichten

nur in vertraulichen Berathungen stattfinden könne, daß öffentliche Sitzungen wohl dem Publikum ein Schau- und Prunkstück bieten, daß mit ihnen auch mehr Reklame zu machen sei, daß aber dadurch die Schönrederei und Effekthascherei das Mittel zum Zweck umkehren, die Annäherung und Verständigung der einzelnen Mitglieder auf diesem Wege in so kurzer Zeit nicht zu erreichen sei. Die Berathung über die Resolution, in welcher der Verein seinen Standpunkt und seine Stellung zu den Zeitfragen öffentlich erklären wollte, bewährte in vollem Maße die Richtigkeit dieser Procedur.

Die höchst würdevolle Debatte bot mannigfache, glänzende und belebende Momente. Von allen Seiten wurde anerkannt, daß jeder polemische Beigeschmack diesem Programm fernbleiben müsse; der Verein denke nicht daran, sich bis an die Zähne zu bewaffnen, Spitzen hierhin oder dorthin zu kehren. Er müsse lediglich klar und positiv, friedlich und versöhnlich seine Stellung kennzeichnen; er brauche nur zu sagen, was er wolle; das Gegentheil würde sich Jeder dazudenken. — Eine lebhafte Debatte veranlaßte ferner der aus einem Vortrag entwickelte Antrag über die Perikopen. Sie sollen nicht ein bloßes Erbstück bleiben, das aus Pietät nur beibehalten wird, sondern ein mächtiger Hebel werden, die Kenntniß der heiligen Schrift und der hebräischen Sprache lebendig zu erhalten. Aus fast allen Reden klang die Ueberzeugung durch, daß der Verein keine Umgestaltung des religiösen Lebens zurückweisen wolle; nur müsse sie im Zusammenhange mit der jüdischen Vergangenheit stehen und ehrlich darauf ausgehen, die Kenntniß unserer Religionsquellen zu verbreiten und dadurch den religiösen Sinn zu heben und zu festigen.

Freudige Zustimmung fand **Dr.** Graetz, als er zum Anschluß an die **Alliance israélite** aufforderte und die in der That außerordentlichen Verdienste derselben pries. Höchst praktisch scheint der Vorschlag, daß der Verein sich an die jüdischen Gemeinden wende und mit diesen verbunden an die Ministerien eventuell

an die Kammern um Einführung des obligatorischen jüdischen Religionsunterrichts an Gymnasien und Realschulen petitionire. Die Gründung einer Wochenschrift wurde angeregt und wird dieselbe demnächst ins Leben treten. Sie wird, unterstützt, aber unabhängig vom Verein, ein Sprechsaal für alle Männer der gemäßigten Richtung sein, für alle Diejenigen, die da der Ueberzeugung leben, die Differenzen innerhalb unserer Glaubensgenossenschaft können ohne Störung des innern Friedens ausgeglichen werden, wenn nur erst die Indifferenz und der reformistische und orthodoxe Fanatismus, die Sucht, hier immer etwas Neues auf den Markt zu bringen, und dort das Alte absolut zu glorificiren, aus dem Felde geschlagen sind. Sie soll sich an das Volk, an die Gemeinde, an die Familie wenden, sie wird deshalb, in einem volksthümlichen Tone geschrieben, die Tagesfragen besprechen, sie wird auch der Behandlung von Fragen, welche die Gemeindeverwaltung betreffen, ihre Spalten öffnen und besonders in einem reichhaltigen Feuilleton das Gemüths- und geschichtliche Leben unseres Volkes der Familie zu erschließen versuchen.

Wenden wir uns von der praktischen zu der wissenschaftlichen Thätigkeit der Versammlung. Eine talmudische Real-Encyklopädie, für welche schon im Laufe des verflossenen Jahres einzelne Mitglieder Vorarbeiten angefertigt hatten, soll ernstlich in Angriff genommen werden. Diese Unternehmung ist des Schweißes der Edlen würdig. Die christliche Gelehrtenwelt, die Orientalen oder Samiten sehen auf uns, auf die Vertreter der jüdischen Wissenschaft, ihnen den Talmud sprachlich und substanziell zu erschließen. Alle Arbeiten auf dem Gebiete der aramäischen Sprachforschung, der orientalischen Archäologie, selbst der neutestamentlichen Exegese und der historischen Begründung des Urchristenthums bleiben Stückwerk und geben keine befriedigende Lösung, so lange der Talmud nicht sein letztes Wort gesprochen hat. Der Talmud ist eine vergrabene Welt, welche durch wissenschaftliche, kritische Erforschung an's Tageslicht gezogen werden muß. Hierbei vermag der Einzelne gar

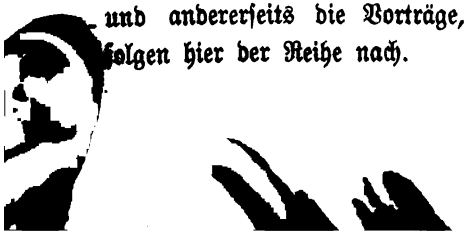
nichts, so groß auch seine Gelehrsamkeit und sein kritisches Talent sein mag. Nur ein Verein von Kräften kann eine talmudische Real-Encyclopädie zu Stande bringen. Auch eine talmudische Isagoge soll angebahnt werden.

Zu diesem Zweck hat die Versammlung, von diesem Gedanken durchdrungen, ein Comité ernannt, welche die eingesandten Arbeiten zu prüfen und späterhin bei größerer Fülle des Stoffes zu ordnen habe. — Die gehaltenen Vorträge, welche der Oeffentlichkeit nur Durchdachtes und Besonnenes bieten wollten, versammelten ein großes Publikum in dem Seminarsaal. Eine große Anzahl lernbegieriger Männer und Jünglinge füllte die weiten Räume und lauschte den Vorträgen, an welche zumeist eine lebhafte Debatte sich anknüpfte.

So hätte denn der junge Verein seine Feuerprobe bestanden. Gefestigt in ihrem Wollen, inniger noch als vorher zu ernsten Zielen geeinigt, trennten sich die Mitglieder. Der Verein zählt jetzt mehr als 40 Theilnehmer; aber die Hoffnung ist nicht unberechtigt, daß er mächtig wachsen wird. Alle tüchtigen und guten Männer werden sich ihm anschließen, um die krampfhaft übertriebenen Gegensätze zu versöhnen, um die häufig aus nichtigen und unwesentlichen Gründen gespaltenen Gemeinden wieder zu einigen, um in innigem Bunde um so sicherer die Extreme und die unreinen Leidenschaften zu bekämpfen. Ist die schwere Aufgabe gelöst, den alten Kern mit einer angemessenen, gefälligen, anziehenden Schale zu umgeben, ihn im Geiste der Propheten zu bilden, dann hat die jüdische Religion noch heut wie ehedem das Recht, „zum Geiste der Völker zu sprechen".

Eine gewissermaßen protokollarische Uebersicht über die Thätigkeit des Vereins in den letzten Berathungen gewähren einerseits der für die Mitglieder desselben zusammengestellte treue „Bericht" und andererseits die Vorträge, welche gehalten wurden. Sie folgen hier der Reihe nach.

. . . r.



I. Bericht

über die zweite Versammlung des jüdisch-theologischen Vereins, welche vom 29. Juni bis 1. Juli 1869 in Breslau stattgefunden hat.

Die erste Sitzung ward Dienstag den 29. Juni Vormittags 9 Uhr von dem Obmanne des geschäftsleitenden Comitè's, Herrn Dr. Graetz, mit einer Ansprache an die Anwesenden eröffnet. Von den zweiundvierzig Mitgliedern des Vereines waren siebenundzwanzig erschienen. Die durch Geschäfte, Krankheit, oder Familien-Angelegenheiten am Erscheinen Verhinderten hatten im Voraus der Zuversicht Ausdruck gegeben, den Beschlüssen der Versammlung beistimmen zu können.

Nach Annahme einer provisorischen Geschäftsordnung ward beschlossen, daß die wissenschaftlichen Vorträge sowohl, wie die an sie anknüpfenden Debatten öffentlich gehalten werden sollten. Demgemäß hielt nach Schluß der vertraulichen Besprechung Herr Director Dr. Z. Frankel um 11 Uhr vor einem zahlreichen Publikum einen Vortrag über Bedeutung des jüdisch-theologischen Vereines für die Förderung der talmudischen Wissenschaft.

Die Nachmittagssitzung ward um 3 Uhr von Herrn Dr. Rosin eröffnet. Einige Zusätze zu den Statuten des Vereines wurden nach lebhafter Debatte beschlossen. Das so amendirte Statut wird binnen Kurzem den Mitgliedern des Vereines gedruckt vorliegen.

Der Comitè-Antrag, die Stellung des jüdisch-theologischen Vereines zu den religiösen Bewegungen der Gegenwart durch eine Resolution zu kennzeichen, veranlaßte eine lebhafte Debatte. Von der einen Seite ward auf die Nothwendigkeit hingewiesen, gegenüber den Wirren und Kämpfen der Zeit die Gleichgesinnten um ein bestimmtes Programm zu vereinigen. Auf der andern Seite wurde geltend gemacht, daß allgemeine gehaltene Resolutionen wenig bedeuten, daß die Freiheit der Bewegung aber durch bestimmt formulirte Sätze zu beschränken, nicht die Tendenz des jüdisch-theologischen Vereines sei, und daß die Mitglieder desselben, einmüthig und geeinigt trotz mancher nothwendigen Differenzen, durch ihr praktisches Wirken selbst das unzweideutigste Programm des Vereines bilden. Die Debatte mußte um $7\frac{1}{2}$ Uhr abgebrochen werden.

Mittwoch den 30., Vormittags 9 Uhr, hielt Herr Dr. Graetz einen Vortrag über die Geschichte der Thoravorlesungen in den Synagogen, auf Grund dessen er beantragte, der Verein möge zur Förderung der Kenntniß der hebräischen Sprache die Wiedereinführung des Selbstvorlesens und die Abkürzung der Perikopen als wünschenswerthe Reformen bezeichnen.

Vor Berathung dieses Antrages ward die gestern abgebrochene Debatte über den Antrag des Comités wieder aufgenommen und beschlossen, die Anschauungen des Vereines in folgender — von einer ad hoc ernannten Commission formulirten und in der Vormittagssitzung von Donnerstag endgiltig festgestellten — Resolution auszusprechen:

Resolution:

Der jüdisch-theologische Verein erklärt bei seinem Zusammentritte im Hinblick auf die gegenwärtigen Bewegungen innerhalb des Judenthums:

Wir stehen auf dem Boden des positiven Judenthums, dessen Erhaltung und Kräftigung höchstes Ziel unseres Strebens ist. Wir wollen die Einheit und Einigkeit der jüdischen Gemeinden fördern, in dem wir, von Stabilität und Reformsucht gleichweit entfernt, nur solche Neugestaltungen als zulässig anerkennen, welche in innigem Zusammenhange mit der Vergangenheit bleiben und aus der Bibel und dem Talmud ihre Berechtigung nachweisen lassen. Wir verwerfen daher entschieden alle Bestrebungen, die entweder mit dem traditionellen Judenthume brechen oder in starrer Consequenz allen Anforderungen der Gegenwart sich verschließen und dadurch geeignet sind, Zwiespalt in den Gemeinden zu erzeugen.

Nach Schluß der vertraulichen Sitzung hielten öffentliche Vorträge Herr Director Dr. Z. Frankel über die talmudische Materie Gittin 52b. f., Herr Dr. Güdemann über Tendenz und Abfassungszeit der letzten Capitel des Buches der Richter. Erst gegen 1 Uhr trennte sich die Versammlung. Am Nachmittage vereinigte eine Einladung des Lehrerkollegiums des Seminars die Mitglieder der Versammlung in dem benachbarten Obernigk.

Donnerstag um 9 Uhr Vormittags ward in einer vertraulichen Sitzung die Fassung der Resolution endgiltig festgestellt, und nach Erledigung einiger minder erheblichen Punkte hielten öffentliche Vorträge Herr Zuckermandel über die Geschichte des Begriffes Berera

im Talmud und Herr Dr. Freudenthal zur Geschichte der Anschauungen über die Religionsphilosophie der jüdischen Hellenisten. Ein von Herrn Dr. Perles angekündigter Vortrag sprachwissenschaftlicher Art und ein Vortrag des Herrn Dr. Buchholz über eine talmudische Materie waren in Rücksicht auf die voraufgegangenen, erschöpfenden Debatten und die noch zu erledigenden Arbeiten von diesen Herren zurückgezogen worden.

In der Nachmittagssitzung, die um 3 Uhr eröffnet ward, kam der Antrag des Herrn Dr. Graetz zur Verhandlung. Nach längeren Debatten, die das Für und Wider lebhaft hervorhoben, drang die Ansicht durch, daß dergleichen Reformvorschläge nur in Verbindung mit anderen Fragen zum Austrag gebracht werden können. Es ward daher beschlossen, eine Commission zu ernennen, die im Laufe dieses Jahres den ungefähren Kreis begrenze, innerhalb dessen nach Ansicht des jüdisch-theologischen Vereins Cultusreformen zulässig seien.

Es folgte der Bericht des Comité's über den Fortgang der Arbeiten an einer talmudischen Encyclopädie, deren Inangriffnahme die vorjährige Versammlung genehmigt hatte. Es ward beschlossen, eine Commission zu wählen, die die Arbeiten der Vereinsmitglieder regele. In dieselbe wurden durch Acclamation sofort gewählt die Herren DDr. Direktor Z. Frankel, Graetz, Freudenthal, Perles.

Darauf folgte die Discussion eines von Herrn Dr. Frank gestellten Antrages, der Verein möge die Einführung des Religionsunterrichtes, als eines obligatorischen Lehr-Gegenstandes, in die höheren Lehr-Anstalten des Staates erstreben. Der Antrag ward, nachdem die Stellung des jüdischen Religions-Unterrichtes in den Lehr-Anstalten süddeutscher Staaten beleuchtet worden war, angenommen und beschlossen, die jüdischen Gemeinden Deutschlands zu einer Gesammtpetition anzuregen.

In der Abendsitzung, die um 6 Uhr eröffnet ward, ward beschlossen, daß der jüdisch-theologische Verein in Anerkennung der segensreichen Thätigkeit der Alliance Israélite universelle sich als Gesammtheit derselben anschließe und seinen Mitgliedern es zur Pflicht mache, mit allen Kräften die Bestrebungen derselben zu fördern.

Es ward beschlossen, daß eine volksthümliche Wochenschrift begründet werde, welche neben der wissenschaftlichen, vom Direktor Dr. Frankel begründeten und von Dr. Graetz fortgeführten Monatsschrift die Tendenzen des Vereins vertrete.

Auf Antrag des Herrn Direktors Dr. Frankel wurde die Commission zur Förderung der encyclopädischen Arbeiten noch beauftragt, Mittheilungen und Anfragen über eigentlich talmudische Materien entgegenzunehmen.

Es wurde ein Antrag angenommen, daß das Comité Sorge trage, rechtzeitig, in der Regel vier Wochen vor Zusammentritt der Versammlung, den Mitgliedern des Vereins die vom Comité ausgehenden Anträge zur Kenntnißnahme mitzutheilen.

Es wurde beschlossen, daß die nächste Zusammenkunft des Vereins im künftigen Jahre in Breslau stattfinden solle.

In das geschäftsleitende Comité wurden sodann gewählt, nachdem die Herren DDr. Graetz, Horowitz, Perles, Rosin wegen überhäufter Geschäfte eine Wiederwahl abgelehnt hatten, aus dem Lehrercollegium des jüdisch-theologischen Seminars die Herren DDr. Zuckermann, Freudenthal, von fungirenden Rabbinern die Herren DDr. Güdemann, Treuenfels, Wallerstein. Das Comité wählte zu seinem Obmanne Herrn Dr. Zuckermann.

In das Comité zur Berathung von Cultusreformen wurden gewählt die Herren DDr. Direktor Frankel, Buchholz, Güdemann, Landsberg, Rosenthal.

Herr Dr. Graetz theilte mit, daß dem Verein beigetreten seien die Herren DDr. Löwenstein, Rabbiner in Lemberg und Feilchenfeld, Rabbiner in Düsseldorf.

Dem Ehrenpräsidenten des Vereins, Herrn Direktor Dr. Z. Frankel, den ausscheidenden Mitgliedern des geschäftsleitenden Comités, insbesondere dem Obmanne desselben, Herrn Dr. Graetz, den Mitgliedern, welche aus weiter Ferne gekommen waren, um an den dreitägigen anstrengenden Arbeiten der Versammlung Theil zu nehmen, brachte die Versammlung ihren Dank dar.

Herr Dr. Treuenfels sprach zum Schlusse von den Eindrücken, welche die Verhandlungen, die Vorträge und die Besprechungen dieser Tage auf ihn gemacht haben. Die Einmüthigkeit Aller bei so mannigfacher Verschiedenheit der Anschauungen, der wahrhaft religiöse und wissenschaftliche Geist der Versammlung berechtige ihn, der seit mehr als fünfundzwanzig Jahren den religiösen Bewegungen im Judenthume folge, zu der Hoffnung, daß die Anstalt, um welche der Verein sich zusammengefunden habe, dauern werde, eine Freistätte der Wissenschaft, ein Hort des Judenthums.

Der Vorsitzende, Herr Dr. Graetz, schloß die Sitzung und die Versammlung 8½ Uhr Abends.

Die Versammlung hat im Laufe dreier Tage sechs Sitzungen gehalten, eilf Anträge durch Annahme, eine große Zahl nach eingehender Debatte durch Ablehnung erledigt; in ihr sind sechs wissenschaftliche Vorträge gehalten worden, die demnächst dem Drucke übergeben werden sollen.

Im Namen des geschäftsleitenden Comité's
Dr. B. Zuckermann.

II. Eröffnungsrede von Dr. Z. Frankel.

Das Talmudstudium.

Hochzuverehrende Versammlung!

Zur Zeit, als die jüdischen Akademien am Euphrat blüheten, da war es Brauch und Sitte, daß die Gelehrten sich zu gewissen Zeiten am Sitze mancher Akademien in freundlicher Begegnung versammelten. Diese Zusammenkünfte כלה, כלי, nach dem in's Aramäische übergegangenen καλεῖν „herbeirufen, zusammenrufen" benannt, hatten sich aus einem wissenschaftlichen Drange herausgebildet: der wissenschaftliche Gedanke kommt in der Regel erst dann zur objektiven Anschauung und werden wir uns seiner mit Klarheit bewußt, wenn er uns entweder in Wort oder in Schrift gegenüber tritt. Die Alten waren ein wenig schreibseliges Geschlecht und handhabten den Griffel nur für das, was sie der Aufbewahrung für spätere Zeiten werth hielten; das lebendige Wort, der frische Gedankenaustausch, die in mündlicher Besprechung sich vollziehende Reibung der Gedanken war ihnen das Ferment der Wissenschaft und der Probirstein für die Richtigkeit

oder Unrichtigkeit des im Geiste Construirten. Diese Zusammenkünfte, zu denen die Entferntesten herbeikamen — Mancher hatte mehrere Monate zuzureisen und konnte nur kurze Zeit verweilen, daher בר כי רב דחד יומא genannt — ließen auch das Praktische nicht abwärts liegen; manche dem Leben angehörenden und in ihm sich ereignenden Vorfallenheiten wurden auf Grund wissenschaftlicher Forschung besprochen und über sie nach genauem Abwägen und reiflicher Discussion Beschluß gefaßt. Fast bedarf es kaum der Erwähnung, daß unser Zusammentritt ein, wenn auch nur schwaches Spiegelbild jener alten Kalli ist: es versammeln sich der jüdischen Wissenschaft obliegende Männer, um, wozu Mehreren selten Gelegenheit geboten ist, sich über wissenschaftliche Gegenstände zu besprechen und sich im gegenseitigen Austausche für die Wissenschaft von Neuem erwärmen; das Gefühl der Zusammengehörigkeit und das durch sie bedingte vereinigte Streben nach einem gemeinschaftlichen Ziele soll wieder wach gerufen werden, auch wollen Viele in dem Zusammentreffen mit Gesinnungsgenossen und Studienfreunden manches in früheren Tagen mit einander Erlebte und Durchlebte an sich vorüberziehen lassen und sich in diesen Erinnerungen mit erneuerter Kraft für das Ideal begeistern, das ihnen in ihrer Studienzeit vorschwebte und ihre Brust mit frohem Muthe in dem Ringen mit den, den Jüngern der Theologie nicht selten erwartenden Kämpfen und Beschwerden erfüllte. Und die Wissenschaft soll sie nicht dem Leben entfremden, das Leben soll mit seinen Forderungen nach dem Vorbilde jener alten Zusammenkünfte seine Berechtigung finden; die hier zusammentretenden Männer, die fast sämmtlich in Amt und Würde stehen, wollen sich die in ihrer respectiven Stellung gemachten Erfahrungen mittheilen und in eingehender Besprechung reiflich erwägen, was zur Hebung des religiösen Gefühles noth thue, den Ruf der Zeit prüfen, und wie ihm auf Grund religiöser, wissenschaftlicher Forschung Folge zu geben sei. Der Forschung! Nur [illegible] Resultate, die sich auf einer gewissenhaften, streng prü-

fenden Forschung aufbauen, erkennt das Judenthum als endgültig und normirend an, dem Judenthum ist der Unterschied zwischen Priester und Laien und nicht minder der Unterschied zwischen Rabbiner und Laien unbekannt; der der jüdischen Wissenschaft mit Erfolg Obliegende ist Rabbiner, die Ergebnisse der Wissenschaft sind maßgebend: Rabbiner können und sei ihre Zahl noch so groß, weder binden noch lösen, ist nicht ihr Ausspruch durch die Wissenschaft motivirt, hat er nicht in ihr Ausgangs- und Endpunkt, so hat er sich von vorn herein als dem Geiste des Judenthums fremd gerichtet. Dieses das Judenthum charakterisirende Kennzeichen ist Vielen abhanden gekommen, und darum wird mancher sogenannte Ruf der Zeit vernommen, der an sich unberechtigt ist; es wird mancher, auf dem Boden anderer Confessionen sich ereignende Vorgang, die dortige Klage über das den freien Gedanken fesselnde Dogma und die ihn in ihren Consequenzen niederdrückende Hierarchie auf das Judenthum hinübergetragen; aber das Judenthum kennt nicht Gedanken- und Gewissenszwang, das Judenthum hat nicht Weihe und bevorzugten priesterlichen Stand: das Wissen giebt den Vorzug, das Wissen ertheilt die Weihe.

Wie aber es sich aneignen, wie gelangen zu den Schätzen dieses Wissens? Die jüdische Literatur ist groß und weitumfassend, sie hat sich fast aller Gebiete des menschlichen Wissens bemächtigt und sich theils selbstständig den Weg gebahnt, theils die Resultate der bedeutendsten anderen Nationen angehörenden Forscher aufgenommen und verarbeitet. Doch wir wenden uns zu der eigentlich jüdischen Theologie: sie bauet sich auf der heil. Schrift, ferner auf Mischna und Talmud auf, jene die schriftliche, Mischna und Talmud die mündliche Lehre genannt; jene ist fixirt und soll nur aus dem Buche erlernt werden, diese soll flüssig bleiben, soll, nicht in Buchstaben und kalter Hülle eingeengt, an sich in unausgesetzter Entwickelung einen stetigen Geistesprozeß vollziehen. Die massenhaft angewachsene Literatur und äußere

traurige Verhältnisse zwangen von diesem Plane abzugehen, die mündliche Lehre wurde schriftlich niedergelegt: und dennoch verblieb das Studium ein ausschließlich mündliches. Die Kenntniß der Schrift ist durch die Handlanger jeder Literatur, Grammatik und Lexicon, zu erwerben; der Talmud muß ausschließlich aus dem Munde des Lehrers gehört werden, dieses Studium spottet jedes Wörterbuches und jedes noch so gelehrten Leitfadens, und kann nimmer in eine andere Sprache übertragen werden. Schon seine einfachen technischen Ausdrücke, wie מכה נפשך, בשלמא, כלפי לייא u. a. sind fast unübersetzbar und bedürfen einer Umschreibung, die die Geduld des Lesers erschöpft; und nun vollends die Auseinandersetzung, die scharfe, in kurzen Worten fast nur hingehauchte Dialektik, die leichtbeschwingte, Schluß an Schluß reihende, über den Buchstaben schnell dahineilende Discussion, welches Hilfsbuch vermag ihr Verständniß zu erleichtern? Selbst Mancher, der nach dem gewöhnlichen Ausdruck durch einiges in der Jugend betriebene Studium den Talmud zu lesen verstehet, aber nicht in seine Tiefen eingedrungen, daher in späteren Jahren sich ihm entfremdet hat, welchen Schwierigkeiten begegnet er, so er dieses Werk zu wissenschaftlichen Forschungen benützen will: er verfällt nicht selten in Fehler, die ihn in den Augen des Kenners blosstellen und das Vertrauen zu seinen, mit vieler Anstrengung gewonnenen Resultaten untergraben. Und wie gebieterisch tritt erst an den Theologen, der in diesem Werke die Richtschnur für seine Thätigkeit und die von ihm zu ertheilende Belehrung finden soll, die Forderung heran, daß er sich nicht nur ein gründliches Studium angeeignet, sondern es auch mit Eifer fortsetze! „Verläßt Du mich einen Tag, so verlasse ich Dich zwei Tage" sagt ein alter Spruch: jedes sich dem Studium Entfremden ziehet ein doppelt Entfremdetwerden nach sich, die Lust und die Liebe erkaltet, man vermag sich nicht mehr zurecht zu finden, man wird gleichgültig und, was noch trauriger und durch betrübende Vorgänge belegt Geist kommt abhanden und es wandelt

sich Mancher in einen Feind um! — Dem Theologen liegt die unausgesetzte Beschäftigung mit dem Studium ob: auch daß er sich manches für die Praxis Ausreichende angeeignet, kann nicht genügen, das Judenthum will im Geiste an- und fortgebauet werden. Daher erhob sich kein kleiner Sturm, als Maimonides mit seinem Meisterwerke, dem „Jad hachasaka" hervortrat, das mit Erstaunen erregender Gelehrsamkeit und scharfer Systematik das Ganze der religiösen Vorschriften in trockenen, abgegrenzten Paragraphen brachte: das Judenthum will seine Satzungen geistig aufbauen: kein Machtspruch, kein Autoritätsglaube: der Prozeß soll sich vor unseren Augen vollziehen, wir sollen an ihm theilnehmen und ihn mit lebendiger Kraft und Frische durch die verschiedenen Stadien begleiten.

Dieses, das eigentliche, wenn man es so nennen darf, esoterische Studium des Talmud. Die Methode des Forschens, wie sich auf allen Gebieten des Wissens entwickelt und an der Hand der modernen Kritik früher ganz unbekannte Bahnen eingeschlagen, fordert zur Beleuchtung des talmudischen Riesenwerkes nach verschiedenen Richtungen auf. Hier ist vor Allem die gründliche Bearbeitung einer Einleitung in den Talmud namhaft zu machen. Das Bedürfniß einer solchen Einleitung wurde schon in früherer Zeit gefühlt und es verfaßte der im 10. Jahrh. lebende Samuel Hamagid einen מבוא התלמוד; doch ist dieses Werk nur in einzelnen Bruchstücken auf uns gekommen, auch verrathen diese Bruchstücke, daß das Werk den heutigen Anforderungen nicht genügte. Dieses gilt auch von anderen ähnlichen Versuchen, wie der Schrift des R. Simson aus Chinon, des Josua Halewi aus Telmecen, Joseph Karo, Salomon Algasi u. A.

Der Talmud besteht aus 36 Traktaten, in denen tanaïtische, d. i. der Mischnaperiode angehörende, und emoraïtische, d. i. der nachmischnischen Periode angehörende Autoren, ferner viele anonyme Discussionen angeführt werden. Wir sehen von den tanaïtischen Autoren, als in eine Einleitung in die Mischna gehö-

rend, ab und heben als den eigentlichen Vorwurf einer Einleitung in den Talmud die emoraïtischen Autoren hervor. Sie lebten in einem Zeitraume von vierhundert Jahren, etwa vom Schlusse des 2. bis gegen Mitte oder Ende des 6. Jahrhunderts. Die Zahl dieser Autoren ist bedeutend: es ist nicht fehlgegriffen, wenn man sie auf 400—500 ansetzt. Von Manchen sind nur einzelne, von Anderen vielfache Lehrsätze und Discussionen erhalten. Wie war der Forschungsgang der verschiedenen Autoren, wie charakterisiren sich die Hervorragenderen — von den minder Bedeutenden kann, da nur einzelne Sätze auf uns überkommen, eine Charakteristik nicht beansprucht werden —, welcher Materie wendete Dieser und Jener zumeist seine Lehrthätigkeit zu? Es hat ferner im 4. Jahrh. der Gang der Discussionsweise eine neue Richtung eingeschlagen: was war die Veranlassung hierzu und welches ist das Merkmal dieser neuen Discussionsweise?

In der großen Zahl der emoraïtischen Autoren sind mehrere namhaft gemacht, die Palästina angehören, sowie es überhaupt zwei Talmude giebt: einen babylonischen und einen palästinensischen. Welches ist das Verhältniß dieser beiden Talmude zu einander, welche Autoren gehören Palästina, welche Babylon an?

Betrachten wir aber auch die anonymen Discussiouen: sie sind, sowie dem Autor, so auch der Zeit nach unbestimmbar, und dennoch können manche ein bedeutendes Alter beanspruchen, da schon in der späteren talmud. Zeit ihr Sinn dunkel war und man sich vielfach bestrebte, ihn richtig zu erfassen. So Baba batra 61b: תנו רבנן צנור שחקקו ולבסוף קבעו פוסל את המקוה קבעו ולבסוף חקקו איוו פוסל את המקוה.

Hieran knüpft sich die kurze Discussion oder Frage: מני לא כמי לא ר׳ אליעזר ולא רבנן. Der Sinn dieses ר׳ אליעזר ולא רבנן war schon der nicht späten talmud. Zeit verloren gegangen und es wird auf mehr als einer Textseite geforscht הי ר׳ אליעזר und über das Verständniß dieser Frage discutirt.

Man begegnet dergleichen über frühere anonyme Stellen

Auskunft suchenden Forschungen nicht selten; hier genüge noch hervorzuheben Chullin 13a: אמר ר' הונא דרש רב חייא בר רב משמיה דרב אסורה באבילה ליומא ונסבין חבריא למימר ר' יהודה היא. Dieses ר' יהודה היא war schon einer früheren Generation dunkel, und es knüpft sich an die Frage הי ר' יהודה eine sich weit erstreckende Discussion der namhaftesten talmud. Autoren.

Wenden wir uns nun nach der formellen, in einer Einleitung in den Talmud nicht genug zu beachtenden Seite. Der babyl. Talmud (dieser ist hier zuvörderst im Auge zu behalten) wurde im 7. Jahrh. redigirt. Die Redaktion zog sich durch längere Zeit hin und reicht bis tief in das 8. Jahrh. hinein. Da drängt sich nun die Frage auf, wie wurde es den Redaktoren ermöglicht, die auf sie, wie wir früher gedachten, mündlich überkommene, unübersehbare Reihe von Lehrsätzen zu bewältigen und sie schriftlich abzufassen, wie sogar die unzähligen, an die Lehrsätze anknüpfenden kleineren und größeren Discussionen im Geiste zusammenzuhalten und sie in geschriebenen Buchstaben wiederzugeben? — Es wiederholen sich ferner mitunter in den verschiedenen Traktaten dieselben Stellen, und diese Parallelstellen weichen nicht selten wesentlich von einander ab, enthalten sogar, wie ein eingehender Vergleich zeigt, Widersprüche: scheint nicht hierin eine Andeutung zu liegen, daß die verschiedenen Talmudtraktate verschieden redigirt wurden? Es bestanden nämlich nach der Zeit des Abschlusses des Talmud zwei Akademien, eine zu Sura, die andere zu Pumbedita: scheint nicht, daß mancher Traktat von dieser, mancher von jener Akademie redigirt wurde, die Redaktion unabhängig von einander vor sich ging? Eine eingehende Forschung läßt ferner in den verschiedenen Traktaten verschiedene Redeweisen, ja sogar verschiedene Schreibweise wahrnehmen: wäre an der Hand dieser mannigfachen Andeutungen nachzuweisen, welcher Traktat in Sura, welcher in Pumbedita redigirt wurde, welche wichtige Resultate würden sich hieran knüpfen!

Nach der neueren Forschungsmethode tritt ferner als unab-

weisbare Forderung das Eingehen auf das Idiom des Talmud heran. Die Grundlage des Idioms des babyl. Talmud bildet das Aramäische, des jerusalemischen Talmud das Syrische, hier wie dort stark hebraisirt. Eine fast ausschließlich syrische Färbung giebt sich im babyl. Talmud in den Stellen kund, die Benennungen von Krankheiten, Heilmethoden, Beschwörungen, Amulete u. dgl. enthalten: ein nicht zu übersehender Hinweis, daß diese Heilmethoden, Beschwörungen u. s. w. exotischen, wahrscheinlich nabatäischen Ursprunges sind. — Einen Beitrag zum rein Aramäischen liefern die im babyl. Talmud vorkommenden gerichtlichen Formulare, vgl. Jebamot 39, Gittin 86, Baba batra 154 u. s. w., ferner die unter dem Ausdruck היינו דאמרי אינשי mitgetheilten Sprüchwörter. — Als sehr wichtig wird sich auch bei der Untersuchnng über das vorerwähnte Prädominiren des Syrischen bei Beschwörungen u. s. w. ergeben, daß der Talmud den Teufel, einen absolut bösen Geist, nicht kennt: er weiß nur von מזיקין, neckischen, schadenfrohen Wesen, Kobolden im deutschen Volksmund, und auch sie sind mitunter dem Menschen freundlich gesinnt, auch dem Frommen dienstbar (vgl. Chullin 105 u. s. w.).

Nicht minder als das Sprachliche beanspruchen bei alten, in entfernten Gegenden sich abwickelnden Werken Geschichtliches und Geographisches die Aufmerksamkeit des Forschers. Im Talmud, so sagt schon der erste Blick, liegt ein großes Stück der Geschichte der Juden vor, und welches bedeutende Gebiet eröffnet sich dem schärfer eindringenden Auge selbst an mancher unscheinbaren Stelle! Auch für die Geschichte der im Dunkel gehüllten Sasanidenperiode ergiebt sich hier manche nicht unbedeutende Ausbeute. — Die Geschichtskunde fördert aber auch das talm. Studium und zeigt die praktische Entwickelung mancher Halacha. Wir machen beispielsweise die im talm. Recht scharf und in weiter Ausdehnung ausgeprägte Lehre über das Recht des angrenzenden Nachbars — דינא דבר מצרי — namhaft (vgl. Frankel, Der gerichtliche Beweis S. 370 f.). — Es liefert ferner die richtige Orien-

tirung in den im Talmud erwähnten babylonischen Wohnsitzen der Juden einen reichen geographischen Beitrag zur Kunde der Euphratgegenden, sowie die in neuerer Zeit über diese Gegenden gemachten geographischen Forschungen zur Erklärung mancher schwierigen talm. Stellen und zur Eruirung richtiger Lesearten beitragen.

Theologisches Studium und wissenschaftliches Studium sie sollen Hand in Hand gehen. Das theologische Studium gewinnt durch die Wissenschaft an innerer Klarheit und an Kenntniß, es wird ferner auf einen principiellen Forschungsgang zurückgeführt und vor ausschreitender Dialektik bewahrt; es liefert aber auch seinerseits den Wissenschaften einen nicht zu unterschätzenden Beitrag: Daß man in den talm. Schriften häufig der Operation des das Leben der Mutter und des Kindes rettenden Kaiserschnittes (sectio caesarea) in dem יוצא דופן begegnet, hat das Erstaunen gelehrter Aerzte geweckt, da dem medicinischen Alterthum bei dieser Operation das Leben der Mutter verloren ging; daß die älteren Juden, wie ebenfalls diese Schriften zeigen, die neuere Entdeckung der Hortologie, den an Säften überreichen und ihn durch ihr Uebermaß zu ersticken drohenden Baum mit Steinen zu umlegen, in dem מסקלין את האילנות bekannt war, hat einem geachteten Blatte Gelegenheit geboten, einem den Juden feindseligen und aus ihren Schriften Gift saugenden Journal zuzurufen, es wolle sich lieber mit dem in ihnen vielfach Nützlichen und Belehrenden beschäftigen. Und welchen reichen Stoff bieten die talm. Schriften auf dem Gebiete der Rechtswissenschaft! Eine Vergleichung des talm. Straf- und Civilrechts mit neueren Rechtslehren ergiebt einen bedeutenden Beitrag zur Rectificirung mancher Rechtsbegriffe und zeigt die talm. Autoren auf einem Standpunkte, zu welchem die neuere Zeit sich nur mit großer Anstrengung emporgeschwungen, ja selbst trotz der Anstrengung sich nicht emporzuschwingen vermochte. Es giebt sich in den talm. Schriften allgemein die Tendenz kund, die Todesstrafe abzuschaffen, Schuld-

haft ist hier unbekannt und wurde bis auf die späteste Zeit perhorrescirt. Erpressung eines Geständnisses durch irgend welchen Zwang stieg auch als Gedanke in dem Geiste dieser Lehrer nicht auf, trotz ihrer häufigen Berührung mit Völkern, die mit Tortur und Folter (βάσανος) freigebig waren. Diese Schriften sind ferner an Institutionen reich, die auf Billigkeit sich aufbauend, auch in anderen Rechtslehren Eingang fanden. So die dem römischen Rechte unbekannte חקנת השוק, daß Dem, der unbewußt einen entwendeten Gegenstand gekauft, seine Auslagen ersetzt werden müssen; und welche Anerkennung des Rechtes des Menschen tritt vor selbst neueren Rechtslehren an mancher Seite des talm. Eherechts hervor!

Diese kurzgezeichneten Züge lassen ahnen, welche Aufgabe dem nach Gründlichkeit und Wissenschaftlichkeit strebenden jüdischen Theologen obliegt. Nur mit wenigen Worten sei noch zu erwähnen, daß sich ihm ferner ein großes Gebiet in der Hagada und den Midraschim eröffnet, das Gebiet der Ethik und der alten Homiletik; daß sich fast ein unübersehbares Gefilde in der nachtalmudischen Literatur aufthut; daß die Bibelexegese, obschon anzunehmen, daß sie von vornherein die Grundlage seiner Studien gebildet, noch ferner Beschäftigung mit ihr verlangt; daß er sich auch mit den Apokryphen und der sog. alexandrinischen Literatur vertraut machen soll.

Die theologischen Studien zu fördern, ist der Zweck unseres Vereins; unsere Zusammenkünfte, so hoffen wir, werden das Ihrige hierzu beitragen. Sie sollen das eigentliche (esoterische) Studium fördern und den etwa durch die Isolirung, in der Mancher sich durch seine Stellung befindet, erkaltenden Eifer durch Vorträge und sonstige Besprechung wieder wach rufen. Diese Vorträge und Besprechungen sollen auch den anderen gedachten Zweigen gewidmet sein und Materialien zu einer Encyclopädie des Talmud und zu einer wissenschaftlichen Einleitung in denselben liefern. — Aber die Wissenschaft will nicht stolz auf das

Leben herabsehen und es bei Seite liegen lassen: daher soll auch das Praktische seine gebührende Würdigung finden, sollen in freundlicher Besprechung die gemachten Erfahrungen mitgetheilt und die Forderungen der Zeit genau erwogen werden.

Dieses Tendenz und Ziel des Vereins: er ist nicht aus Opposition gegen irgend andere Bestrebungen, sondern aus innerer Nothwendigkeit hervorgegangen: möge der Segen des Herrn auf ihm ruhen, daß er Glauben und Glaubenswissenschaft fördernd, erfreulich gedeihe.

III. Vortrag von Dr. Güdemann.

Tendenz und Abfassungszeit der letzten Capitel des Buches der Richter.

M. H.! Was in der Exegese der heiligen Bücher noch nicht genügend erkannt oder, wenn auch erkannt, noch nicht genügend gewürdigt zu sein scheint, das ist der Umstand, daß es gewisse Partien in ihnen giebt, welche Bestandtheile einer alten Tagesliteratur sind und Tagesfragen behandeln. Sie tragen die äußere Form von historischen Berichten, aber ihre Urheber hatten bei Abfassung derselben unter der Absicht, Geschichte zu erzählen, noch einen auf ein Tagesinteresse gerichteten Nebenzweck im Auge. In Rücksicht auf diesen Nebenzweck kann man von einer Tendenz solcher biblischen Partieen reden. Aber es soll hierunter keineswegs jene Art der Darstellung verstanden werden, die man schlechtweg als eine tendentiöse bezeichnet, die aber ihrem eigentlichen Wesen nach auf einer Fälschung der Geschichte beruht (und die man trotz aller darauf verwandten Bemühungen den biblischen Autoren noch nicht nachgewiesen hat): sondern die Tendenz, die allerdings in gewissen Partieen der Bibel nicht zu

verkennen ist, liegt überhaupt nicht in der Darstellung, sondern in den dargestellten Ereignissen. Die wirklichen Ereignisse sind es, welche als Mahnungen aus der Vergangenheit sich an die Gegenwart wenden; der Antheil des Verfassers liegt bloß in der Auffindung und Erkenntniß dieser Mahnungen und in ihrer geschickten schriftstellerischen Anordnung. Ich möchte solche Partien Situationsbilder nennen, welche der Geschichtschreiber entrollte, weil er davon erwarten durfte, daß sie trotz ihrer antiken Staffage seinen Zeitgenossen bis auf jeden einzelnen Zug und vornehmlich mit ihrer wie wohl nur schwach angedeuteten Tendenz für die Gegenwart verständlich sein würden. Das äußere Merkmal solcher Situationsbilder liegt in der eigentlichen Abwechselung von Weitläufigkeit und Umständlichkeit mit ihren graden Gegensätzen, Knappheit und Kürze, — eine Abwechselung, die nicht zufällig, sondern nur absichtlich sein kann, die sich aber auch leicht erklärt, wenn man die Schrift als berechnet auf die Entscheidung einer Tagesfrage erkennt. Denn dieser Berechnung gemäß mußte allerdings der Verfasser seine Schrift möglichst harmlos erscheinen lassen, um nicht durch eine unvorsichtige Hervorkehrung seiner Absicht derselben vielmehr zu schaden, als zu nützen; ebenso war er aus demselben Grunde veranlaßt, Persönlichkeiten, Umstände, Einrichtungen u. s. w., wenn deren Erwähnung den Leser von der Vermuthung einer Tendenz abführen konnte, mit Stillschweigen zu übergehen. Uebrigens erinnere ich zur Erläuterung des Gesagten an eine Erscheinung, die auf dem Gebiete der profanen Literatur uns nicht selten entgegentritt. Das sind jene Schriften, die scheinbar nur Geschichtserzählungen enthalten, deren eigentlichen Mittelpunkt aber ein Tagesinteresse bildet. Dieses ist oft nur mit einigen Strichen angedeutet, aber das scharfblickende Auge des Zeitgenossen nimmt sie dennoch wahr. Erst allmälig verwischen sich die Konturen, und spätere Geschlechter können dann wohl glauben, daß sie in dem Bilde nur das vor sich haben, als was es sich

allerdings zuerst und deutlich dem Auge aufdrängt, nämlich die Darstellung eines historischen Ereignisses, bis endlich der Eine oder der Andere hie und da die verblaßten Striche wiederentdeckt, welche die Nebenabsicht des Verfassers vermuthen lassen. Aber selbst nach dieser Entdeckung bleibt für die Erklärung des Bildes noch das Meiste zu thun. Da der Verfasser meist nicht genannt ist, so muß man aus den schwachen Andeutungen seiner Schrift zuerst die Zeit, wann er schrieb, errathen, wonach sich dann auch wohl ein Anhaltspunkt für das Tagesinteresse, wofür er schrieb, auffinden läßt. Hier soll ein solcher Versuch angestellt werden mit dem Situationsbilde, das dem Richterbuche angehängt ist, und das man gewöhnlich als die Erzählung von dem Kebsweibe zu Gibea bezeichnet.

Die Erzählung beginnt und schließt mit den Worten: „In dieser Zeit war kein König in Israël" (19, 1. 21, 25). Zwischen diesem Anfang und Ende wird von einer Schandthat berichtet, welche Einwohner der benjaminitischen Stadt Gibea an dem Kebsweibe eines levitischen Mannes, (das aus Bethlehem in Juda gebürtig war), begehen. Der beleidigte Ehegatte ruft die Gemeinde Israel zur Rache auf. Dem Rufe folgend versammelt sich die ganze Gemeinde, sogar der in Gilead seßhafte Theil, nach Mizpa, wo zunächst der Beschluß gefaßt wird, die Auslieferung der Missethäter von Benjamin zu verlangen. Da indessen Benjamin dieser gerechten Forderung nachzukommen sich weigert und sich auf diese Weise zum Theilnehmer des Verbrechens macht, so entbrennt (Seitens der Gemeinde unter dem Vortritt Juda's) der Kampf, der sich anfangs günstig für Benjamin anläßt, der aber endlich mit einer vollständigen Niederlage dieses Stammes abschließt. In der erbitterten Stimmung, von welcher die Gemeinde noch beherrscht ist, faßte diese sogar den eidlichen Beschluß, in Zukunft keine eheliche Verbindung ihrer Töchter mit den Söhnen Benjamins zuzulassen, um auf diese Weise den Stamm auszurotten. Weiter aber bereut die Gemeinde ihren Schwur, und es bricht ein allge-

meines Klagen aus. Da stellt sich bei einer Nachforschung über die Betheiligung am Kampfe heraus, daß Jabesch-Gilead vom Kampfe ferngeblieben war. Dieser Umstand rettet aus der Verlegenheit. Zwar überzieht man Jabesch-Gilead (zur Strafe für sein Ausbleiben) mit einem Vernichtungskriege, aber die Jungfrauen läßt man am Leben und giebt sie, (die nicht in den Eid einbegriffen waren), den benjaminitischen Männern zu Frauen. Das weitere Bedürfniß an Frauen decken die Benjaminiten dann noch durch einen harmlosen Raubzug, welchen sie gegen die zu einem Feste in Siloh versammelten Jungfrauen ausführen. So endet die Darstellung mit dem freundlichen Abschluß, daß „Jeder zu seinem Stamme und seinem Geschlechte und von da zu seinem Erbe heimzog" (21, 24), woran dann nur noch, wie angeführt, die abermalige Bemerkung, daß damals kein König in Israel war, sich anschließt.

Was den Vorgang an sich betrifft, so kann kein Zweifel obwalten weder über die Zeit, wann, noch über die Art, wie er stattfand. Die biblischen Angaben sprechen sich darüber im Ganzen bestimmt genug aus. Zwar will Ewald (Gesch. d. V. J. 2 Ausg. II, S. 457 u. Anm. 2.) den Vorfall „um die spätere Hälfte", nämlich der Richterzeit, oder auch noch „tiefer herab" ansetzen. Indessen ich sehe keinen Grund, warum man nicht Bertheau (Buch d. Richter S. 214.) zustimmen könnte, der mit gebührender Rücksicht auf den 20, 28 genannten Pinehas b. Eleasar b. Ahron sagt: „Demnach gehört unsere Erzählung den frühesten Zeiten der im Lande Palästina wohnenden Gemeinde an". Ebenso urtheilt auch Bunsen (Bibelwerk V, S. 495.) von unserer Erzählung, daß „sie ohne Zweifel in jene erste Zeit nach Josua's Tode gehöre, wo die Republik sich selbst zerstörte durch ein Zurückfallen in das ungebundene Leben der einzelnen Stämme und durch tumultuarische Entscheidungen der Nationalversammlungen". — Was aber weiter die Art und Weise des Vorganges betrifft, so bedarf es auch darüber um so weniger einer prüfen-

den Unterſuchung, als ſchon aus der Darſtellung ſelbſt, wie Bertheau (a. a. O. S. 215) bemerkt, ſoviel erhellt, daß die von dem Verfaſſer benutzten Quellen „eine treue Ueberlieferung von uralten Ereigniſſen“ enthalten.

Sind demnach die Zeit und die Art des Vorganges durch die bibliſche Darſtellung hinlänglich ſichergeſtellt: ſo befinden wir uns doch über die Abfaſſungszeit dieſer Darſtellung, wie über die Tendenz, welche den Verfaſſer beſeelte, in Ungewißheit. Es bedarf hier auch der Wiederauffriſchung einiger mit der Zeit verblaßten Konturen, die, wenn ſie gelingt, beide Punkte zugleich aufhellen dürfte.

Gewöhnlich faßt man unſere Schrift ſo auf, als habe ihr Verfaſſer damit weſentlich bloß eine Sittenſchilderung geben, das „ungebundene Leben der einzelnen Stämme“ „als abſchreckendes Zeichen jener Tage vor der Königlichen Herrſchaft“ (Bunſen, Ewald a. a. O.) darſtellen wollen. Mit dem Erſteren, ich meine mit der Sittenſchilderung, hat es nun allerdings einigermaßen ſeine Richtigkeit. Aber wenn man dieſe ſo verſteht, daß ſie zugleich zur Hervorhebung der Königlichen Herrſchaft dienen ſollte (zu welcher Auffaſſung man insbeſondere durch Ewald veranlaßt wird): ſo irrt man von der eigentlichen Tendenz unſerer Schrift weit ab. Insbeſondere ſträuben ſich Anfang und Ende derſelben gegen dieſe Auffaſſung. Denn hiernach müßte die zweimalige Bemerkung: „In dieſer Zeit war kein König in Iſrael“ nur ſo verſtanden werden, als habe der Verfaſſer damit ſagen wollen, unter einem König hätte Das, was uns in der Schrift geſchildert wird, nicht vorkommen können. Dann aber ſtimmt die Anfangs- und Schlußbemerkung mit dem Inhalte der Schrift durchaus nicht überein. Denn was man weſentlich als eine Wirkung des Königthums anſehen muß, Einigung und Zuſammenhalten in der Förderung gemeinſamer politiſcher oder religiöſer Intereſſen, das wird grade in unſerer Erzählung bei dem „herrenloſen“ Iſrael jener Zeit am aller-

wenigsten vermißt, so daß Bertheau (a. a. O. S. 214) mit Bezug auf ihren Inhalt vielmehr sagen kann: „Nicht lange dauerte es, daß die Gemeinde so einmüthig zusammen hielt, wie in unseren Kapitel; Vereinzelung der Stämme, Lockerung ihrer alten Verhältnisse hatte das Wohnen in dem Küstenlande zur Folge.“ In der That zeigt sich die Gemeinde in ihrer Gesammtheit „von Dan bis Beersebа“ und selbst mit Einschluß Gilead's höchst einmüthig und tief entrüstet über die Schandthat; „wie ein Mann“ (20, 1.) versammelt sie sich in Mizpa, „wie ein Mann vereinigt“ (das. 11) zieht sie gegen Benjamin. Was hätte in dieser Richtung ein König mehr vermögen können? War es nicht das Höchste, was er leisten konnte, wenn er im gegebenen Falle nur solche Einigkeit erzielte, eine so tiefe sittliche Entrüstung über ein geschehenes Verbrechen bei dem größten Theile des Volkes zu erwecken? Es wäre also ganz verfehlt, aus der Einleitungs- und Endbemerkung unserer Schrift den Schluß zu ziehen, daß ihrem Verfasser die Schilderung der Vortheilhaftigkeit der Königlichen Herrschaft für Einigung und sittliche Erhebung als Absicht vorgeschwebt habe. Diese muß vielmehr eine andere, überhaupt aber nicht eine allgemeine, sondern auf ein bestimmtes Tagesinteresse gerichtete gewesen sein.

Dies bestätigen auch und erklären folgende charakteristische Momente.

In der ganzen Darstellung wechseln Bestimmtheit und Unbestimmtheit, Redseligkeit und Zurückhaltung so auffallend mit einander ab, daß man sich darüber nur mit der Annahme beruhigen kann, der Verfasser habe aus einer gewissen Tendenz heraus eine so eigenthümliche Schreibweise wählen müssen. Der Aufenthalt des Ehepaares in Bethlehem, seine Wanderung und die Unthat in Gibea, zumal die letztere, werden mit der größten Umständlichkeit geschildert. Mit der erschöpfendsten Ausführlichkeit werden die Schlachten dargestellt. Die Nachrichten über die Strategik, über die Zahl der Kämpfer und Gefallenen auf beiden

Seiten stehen mit ihrer Weitläufigkeit zu dem Kern der Erzählung in gar keinem Verhältniß. Dagegen wird in der ganzen Versammlungs- und Kampfesgeschichte nicht eine Persönlichkeit (außer dem ziemlich nebensächlich behandelten Pinehas) erwähnt. Ich will davon schweigen, daß wir nicht einmal den Namen Dessen erfahren, auf dessen Ruf der Bürgerkrieg ausbrach; aber ohne Zweifel mußte sich doch um die Veranstaltung der Zusammenkunft der Eine oder Andere besonders verdient gemacht, ohne Zweifel mußten auf beiden Seiten Feldherren gestanden haben, die mehr oder minder ausgezeichnet, die wenigstens namentlich aufgeführt zu werden verdienten! Sollten Namen und Thaten dieser Männer dem Verfasser unbekannt geblieben sein? Das läßt sich bei seiner sonstigen Vertrautheit mit den nebensächlichsten Kampfesumständen nicht annehmen. Also muß er sie absichtlich übergangen haben! Und warum? Wollte er etwa Ruhmesthaten, die in einem Bürgerkriege verübt waren, nicht verewigen? Warum hat er dann aber diesen selbst verewigt und noch dazu der Art, daß er die Gunst des Schweigens und der Rede, wie es scheint, ungleich vertheilt! Denn so diskret der Verfasser im Allgemeinen ist, so erspart er es doch der Gemeinde von Jabesch-Gilead nicht, von ihr ausdrücklich zu melden, daß sie sich allein von der Gesammtthat ausgeschlossen (21, 8 ff.). Und so sehr er im Uebrigen sein Lob zurückhält, so gedenkt er doch mit unverkennbar auszeichnender Absicht, daß dem Stamme Juda (der überdies allein von den gegen Benjamin verbündeten Stämmen genannt wird) der Vortritt im Kampfe zugefallen sei. (20, 18). Freilich ist diese Auszeichnung Juda's nur sehr schwach angedeutet; aber sie hebt sich immerhin deutlich genug ab von der fast entgegengesetzten Behandlung, welche der Stamm Benjamin in manchen Theilen unserer Schrift erfährt.

Mit dieser letzteren Bemerkung ist übrigens schon die offene Stelle an unserer Schrift bezeichnet, durch welche sich ein Einblick in ihren Zweck thun läßt. Soviel sieht man, einmal auf-

merksam gemacht, sofort zwischendurch, daß der Verfasser, so treu er unzweifelhaft den wirklichen Vorgang schildert, doch nebenbei mit seiner Darstellung den Leser zu einer Art stiller Vergleichung zwischen Juda und Benjamin anregen will. Man beachte nur diese Einzelheiten! Der Vater des Kebsweibes, zu Bethlehem in Juda ansässig, wird als überaus freundlich, zuvorkommend; gastfrei, geschildert (19, 3 ff.). Dagegen findet sich in Gibea kein Benjaminite, der den Fremdlingen ein Nachtlager anbietet (19, 14). Diese Herzlosigkeit tritt uns um so greller entgegen, als wir erst kurz zuvor erfahren haben, daß der Mann die Einkehr in Jabus aus dem Grunde vermieden hatte, weil es „heidnisch" sei und „nicht den Israeliten zugehöre" (19, 12). Also begegnet ihm die Roheit in der „israelitischen" Stadt Benjamin's gerade da, wo er in seiner Einfalt Schutz gesucht hatte. Nicht minder empfindlich für Gibea und Benjamin ist die Bemerkung, daß der eine Mann, der sich der Fremdlinge endlich doch annimmt, selbst ein Eingewanderter (aus dem Gebirge Ephraim), aber kein Benjaminite ist (19, 16). Endlich enthält die Bemerkung „und die Männer des Orts waren Benjaminiten" (das.), so unscheinbar sie ist, so viel Beißendes für diesen Stamm, wie für die Charakteristik Sodoms die Worte besagen „und die Männer der Stadt, die Männer von Sodom" (1 B. M. 19, 4.), wie denn überhaupt, nebenbei gesagt, die Schilderung in unserem Stücke der von Sodom erkennbar nachgebildet ist. Von dieser Schilderung Benjamins nun hebt sich das über den einzig namentlich erwähnten Stamm Juda Gesagte (wie die Gastfreundlichkeit in Bethlehem, der Vortritt Juda's im Kampfe) sehr zu Gunsten des letzteren ab.

Legen wir uns nun die Frage vor, in welchem Zeitabschnitte der jüdischen Geschichte zu einer solchen Gegenüberstellung der Stämme Juda und Benjamin, wie sie in unserer Schrift vorliegt, Veranlassung geboten war, so kann die Antwort darauf nur eine sein. Die davidische Regierung, oder genauer

gesagt, die sieben und ein halb Jahre, während welcher David nur von Juda anerkannt war (II. Sam. V, 5), bezeichnen diesen Zeitpunkt. Bekanntlich war es während dieser Zeit vornehmlich der Stamm Benjamin, der sich sehr ablehnend gegen David und gegen seine Absichten auf die Herrschaft über ganz Israel verhielt, und dies zwar wegen seiner Anhänglichkeit an den aus seiner Mitte hervorgegangenen Saul und dessen Haus. Die wenigen hierhergehörigen Berichte im Buche Samuel (II, Cap. 2, vv. 8, 15, 25, 31.) lassen sogar ziemlich deutlich durchblicken, daß Benjamin zum Vortheile des Saul'schen Hauses gegen die Herrschaft Davids förmlich agitirte und unter den übrigen Stämmen die Feindseligkeit gegen ihn schürte (vgl. I Chron. 12, 30). Da unternahm es denn, wie mir scheint, ein Freund Davids, vielleicht ein Prophetenjünger aus der Schule Samuels, den das Zerwürfniß und seine Folgen für das eben erst zu innerer Ruhe und Festigkeit gediehene Reich mit schwerer Bekümmerniß erfüllte, auf schriftstellerischem Wege, so zu sagen in Form einer Flugschrift, den Stamm Benjamin zurechtzuweisen und ihm klar zu machen, wie grade er allen Grund habe, die kaum erst begründete königliche Herrschaft nicht durch Sonderbestrebungen wiederum in Frage zu stellen, sondern sie vielmehr in den Händen Dessen, dem sie ja doch nun einmal von einem Hauptstamme zuerkannt sei und auch nach Verdienst gebühre, zu sichern. Das ist die Grundtendenz unserer Schrift, die der Verfasser auf keine andere Weise so gut zur Ausführung bringen konnte. Denn sollte er etwa mit einer direkten und unverblümten Ansprache sich an Benjamin wenden? Das würde nur Haß und Eifersucht zur Folge gehabt haben. Man weiß, wie empfindlich die Gemüther sind in Zeitläuften, wie sie das Theilkönigthum David bezeichnet! Eine offene Hinweisung auf David hätte zugleich eine Erwäh-

nung Sauls nöthig gemacht, eine deutliche Besprechung der Zeitverhältnisse hätte vielleicht ein hartes Urtheil über das Verfahren Benjamins herbeigeführt, kurz in tausend Persönlichkeiten und Anzüglichkeiten, die in einem direkten Plaidoyer für die davidische Herrschaft mitunterlaufen wären, hätten sich der Absicht des Verfassers eben so viel Klippen entgegengestellt. Da bot sich ihm denn jenes alte Ereigniß mit allen seinen zufälligen Einzelheiten als ein willkommenes Mittel, in Form einer Geschichtserzählung, also ohne schroffe Berührung der Zeitverhältnisse aber doch schon durch den treuen Bericht der Begebenheiten selbst bestimmt genug darauf hinweisend, seine Absicht geschickt und mit begründeter Aussicht auf Erfolg an den Mann zu bringen. Die Anfangs- und Schlußbemerkung: „In dieser Zeit war kein König in Israel", ist weiter nichts, als ein avis au lecteur für Benjamin und Genossen, verständlich genug, sofern sie die übrigen Winke, wie zu erwarten war, verstanden. Die Stadt Gibea, wovon unsere Erzählung handelt, ist, wie schon Bertheau (a. a. O. S. 217) bemerkt, aller Wahrscheinlichkeit nach der Geburtsort Sauls, daher auch Gibeath Saul genannt. Man konnte wohl schon aus diesem Umstande innerhalb Benjamins entnehmen, wohin eigentlich der Verfasser mit seiner Erzählung und damit, daß er sie grade jetzt veröffentliche, ziele. Bedeutsamer aber erscheint nach dem nunmehr gewonnenen Einblicke in unsere Schrift die Erwähnung von Jabesch-Gilead und seinem Fernbleiben vom Kampfe. Jabesch-Gilead hegte für Saul und sein Haus besondere Sympathie von jener Zeit her, wo Saul diese Stadt von der Belagerung durch Nachasch, den Ammoniten, befreit hatte (I. Sam. 11, 11). Jabesch-Gilead bewies auch seine dankbare Anhänglichkeit an Saul durch die ehrenhafte Bestattung seines Leichnams (II. Sam. 2, 4); aber gewiß konspirirte er auch mit Benjamin gegen die davidische Herrschaft. Dafür spricht schon der Umstand, daß David mit dem (einigermaßen diplomatischen) Danke, den er dieser Stadt für die Bestattung Sauls sagen ließ,

zugleich den feinen Wink zu verbinden genöthigt war: „Nun aber möget Ihr Euch erheben und wieder stark sein, denn Euer Herr Saul ist todt, und schon hat mich das Haus Juda zum König über sich gesalbt" (das, 7.). Wie günstig traf es sich nun für unseren Verfasser, daß auch Jabesch-Gilead bei jenem Gibeanischen Ereignisse eine Rolle — und zwar nicht die ehrenhafteste spielte! Mußte nun nicht grade in dieser bewegten Zeit die Erinnerung Jabesch-Gilead's an sein Benehmen bei Gibea ihm den Eindruck machen, wie etwa die Mahnung: Ihr habt schon einmal eine Sonderstellung gegen die Gemeinde eingenommen, lasset Euch nun nicht abermals zu Sonderbestrebungen hinreißen, die geeignet sind, die Befestigung der königlichen Gewalt zu hindern, und Euch einen zweiten Schandfleck anzuheften! Eine gleiche Demüthigung, ja eine stärkere noch, liegt endlich für Benjamin in der ganzen Erzählung überhaupt. Es mußte ihm schwer werden, nachdem dieses vielleicht schon vergessen gewesene Ereigniß neuerdings ans Licht gezogen war, mit seinen Bestrebungen für das Saul'sche Haus sich hinter das Feigenblatt des Patriotismus und der Legitimität zu verschanzen. Es gelingt nicht leicht einem Volke, für einen Verfechter des Legitimitätsprinzips anerkannt zu werden, wenn es vor zwei Jahrhunderten noch Schutzherr gemeiner Verbrecher gewesen ist.

Liegt nun aber (wie nicht zu verkennen ist) in allen diesen Anklagemomenten Etwas, was die Empfindlichkeit Benjamins und Jabesch-Gileads reizen konnte und — nach Menschenart — sie eher gegen als für den Plan unseres Verfassers einzunehmen geeignet war, so hat dieser doch andererseits mit großem Geschicke dafür gesorgt, daß seine Stacheln nicht zu tief eindrangen oder gar unheilbar verwundeten. Der Verfasser erzählte doch am Ende nur Geschichte; ihm kann man Nichts zur Last legen; nur die Zeit, die schlimme, in welcher die Schrift zur Veröffentlichung kommt, giebt ihr empfindliche Bedeutung! Wen kann man also mit Fug und Recht anklagen? — Der Verfasser thut aber

noch ein Uebriges! Er erwähnt rühmend die Schieß- und Kampffertigkeit Benjamins (20, 15, 16), bespricht ausführlich seine mehrfachen Siege (das. 17 ff.) und läßt das Gott befragende Israel Benjamin immer seinen „Bruder" nennen. (Das. 23, 28). Es ist dies Alles gleichsam ein Pflaster auf die Wunde, die Benjamin etwa durch die Veröffentlichung des Gibeanischen Ereignisses empfängt. Auf der anderen Seite ist auch die lobende Anspielung auf Juda nur schwach und ohne daß sie Benjamin gradezu verletzen konnte, angebracht; die Worte „Juda voran" stehen nicht hier allein (vgl. Richter I, 2), aber geschickt sind sie doch hier so gestellt, daß sie sich nach dem Zusammenhange und der Tendenz unserer Erzählung wie eine Vorbedeutung für die Hegemonie Juda's, beziehungsweise Davids ausnehmen. Nach allen diesen Momenten scheint es mir gewiß, daß unsere Schrift ursprünglich eine Art Flugschrift gewesen, während des Theilkönigthums Davids verfaßt und an die Adresse Benjamins und seiner Freunde zu dem Zwecke gerichtet, um sie von ihren Sonderbestrebungen gegen die Herrschaft Davids für das regierungsmächtige Saul'sche Haus zurückzuführen. Was nicht nothwendig zur Geschichte selbst gehörte, das hat der Verfasser, weil es geeignet war, die Aufmerksamkeit des Lesers von dem Kernpunkte abzulenken, weggelassen. So steht nun die Erzählung unter unseren heiligen Büchern als Stück einer nicht minder heiligen Tagesliteratur, welchem ein gottgeweiheter Prophet eine solche Dauer zu verleihen wußte, daß es, obwohl für den Tag geschrieben, für alle Zeiten seine Geltung bewahrt.

IV. Der talmudiſche Begriff Berera (ברירה).

Vortrag von Dr. Zuckermandel.

Der Begriff ברירה iſt in den talmudiſchen Schriften ſo weit verzweigt und wird von den verſchiedenen Geſetzeslehrern in ſo vielfache einander entgegengeſetzte Unterarten getheilt, woraus wiederum ganz entgegengeſetzte Reſultate entſpringen, daß es ſchwer iſt, ſowohl den Umfang aller einzelnen Fälle zu umſpannen, als auch über den Inhalt des Begriffes volle Klarheit zu erlangen. Kein ſonſtiger talmudiſcher Begriff ſpottet ſo ſehr trotz der ſcharfſinnigſten Dialectik dem Verſuche, Einheit und Ausſöhnung unter den einander widerſprechenden einzelnen Fällen, die unter dieſen Begriff ſubſumirt werden, herzuſtellen. Die ſchärfſten Geiſter, welche dieſe Materie behandelt haben, laſſen unüberwindliche Schwierigkeiten unbeantwortet ſtehen. Zum Beweiſe mögen die einleitenden Worte zu dieſem Thema von R. Salomon Lurja in ſeinem ים של שלמה zu Baba Kama hier angeführt werden.

ראיתי בלבי להאריך בברירה כי היא ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים עם כל שרגיה וענפיה כי כמה וכמה פנים יש לה וגדולי עולם טעו בה מרוב אריכות עומק הפלפול התלוי בכמה וכמה סוגיות.

Lurja weiſt dort in einer gründlichen, umfangreichen Abhandlung die Irrthümer ſeiner Vorgänger nach und kommt zu neuen Reſultaten, die aber wiederum von ſpäteren Autoritäten (z. B. שמלה חדשה) bekämpft werden. — Gerade die Vielſeitigkeit dieſes Begriffes gab der Pilpul-Dialektik, dem fortwährenden Umſtoßen und Bauen, erſt die rechte Nahrung, diente aber nicht dazu, die vielfach in einander geſchlungenen Fäden zu löſen, ſondern verwickelte den Knäuel nur noch mehr.

So verlockend der Reiz iſt, ein neues pikantes Gebäude den vorhandenen hinzuzufügen, will ich — und ich kann hierbei auf

Ihre Zustimmung rechnen — einen Versuch machen auf anderem Wege den verwirrten Knoten zu lösen.

Wie Ordnung in das Chaos durch Begränzung der Schöpfungstage kam, so kann nur eine Sonderung der verschiedenen Zeitabschnitte hinsichtlich der Auffassung dieses Begriffs Berera Licht in das dunkle Gebiet bringen. Nur eine genetische Entwickelung des Begriffes kann uns zur Klarheit desselben führen. Denn das kann als unbestritten gelten, daß der Begriff von Anfang an nicht in dem Umfange und der Präcision aufgetreten ist, die er nach Jahrhunderten bei einzelnen talmudischen Gesetzeslehrern erlangt hat, ja ich wage zu behaupten, daß er zu einer Zeit gar nicht gekannt war. Denn solange das Gesetz im Entstehen ist, nimmt es auf das Leben Rücksicht, bringt nicht auf strenge Consequenz, sondern individualisirt die einzelnen Fälle je nach der Besonderheit der Verhältnisse. Erst eine späte nach Principien suchende Zeit möchte die verschiedenen Fälle auf eine bestimmte Prämisse zurückführen, das Einzelne verallgemeinern und die Ausnahmen eliminiren. Sie übersieht sehr oft die Nothwendigkeit, welche die vergangene, auf das Leben Rücksicht nehmende Zeit zu individualisiren veranlaßte. Wir sind in der günstigen Lage, diese Behauptung nicht nur als Verstandesforderung aufzustellen, sondern für diejenigen, die sie nicht anerkennen wollen, bestimmte historische Beweise zu führen. Wir besitzen nämlich die Auffassung des älteren Interpreten der Mischna authentisch im Talmud Jeruschalmi, der sich in diesem Punkte im Gegensatze zum Babli befindet. Eine genaue Vergleichung beider Auffassungen mit einander leitet uns von selbst zu der oben angegebenen Begriffbestimmung.

Es wird aber, meine Herren, zum besseren Verständniß nöthig sein, vorerst den Begriff Berera verstandesmäßig zu entwickeln, ehe wir nachweisen, wie er historisch geworden.

Ich will an etwas Feststehendem anknüpfen. Ein Rechtsgeschäft ist behinat wenn dessen Existenz von einem in Zukunft

eintretenden zufälligem Ereigniſſe abhängig gemacht wird; das iſt eine im allgemeinen Rechte geltende Regel. Solange die Bedingung nicht erfüllt iſt, iſt das Rechtsgeſchäft **in suspenso**, in der Schwebe. Im talmudiſchen Rechte giebt es, wie Sie wiſſen, Formen der Bedingungen, nach welchen dieſe rückwirkende Kraft haben z. B. כל האומר על מנת כאומר מעכשיו דמי. Nach Erfüllung der Bedingung werden die Wirkungen des Rechtsgeſchäfts ſchon von dem Momente, da es zu Stande gekommen, als eingetreten angenommen.

Man kann dieſe rückbezogene Wirkung eines bedingten Rechtsgeſchäfts dadurch erklären, daß man annimmt, die zur Zeit des vorgenommenen Rechtsgeſchäfts gemachte Bedingung ſei ſchon vor der Erfüllung vorherbeſtimmt. Alles, was wirklich wird, iſt ſchon zur Zeit als Möglichkeit für die Verwirklichung beſtimmt. Nach dieſer Auffaſſung wird es nicht nur zuläſſig ſein, eine zufällige Bedingung an das Rechtsgeſchäft zu knüpfen, ſondern auch eine nothwendige, die mit dem Bedingten im Cauſalnexus ſteht. Hier iſt doch klar, daß die Wirkung nicht vor der Urſache eintreten kann. Wird dies aber doch angenommen, ſo ſind wir genöthigt zu der Annahme, die ſpäter **realiter** eintretende Urſache war ſchon zur Zeit, da ſie **potentia** war, nothwendig oder beſtimmt. Als Beiſpiel ſolcher nothwendigen Bedingungen führe ich an die Miſchna Erubin 36b. אם בא חכם למזרח ... אם בא חכם למערב. Hier ſteht die Bedingung mit dem Bedingten in Cauſalnexus. Man kann auch hierher rechnen הרני בועלך ע"מ und הרי זה גיטך אם מתי שירצה אבא. Ja nach dieſer Annahme wird es auch geſtattet ſein, ein zur Rechtshandlung nothwendiges Moment zweifelhaft zu laſſen und nach eintretender Gewißheit deſſelben die Gültigkeit des Rechtsgeſchäfts auf die Zeit, da es gemacht wurde, zurückzubeziehen. So iſt z. B. zum Erwerbe oder zur Entäußerung deſſelben die Beſtimmtheit des Gegenſtandes nothwendig. Durch den Begriff Berera kann es bei Vornahme der Rechtshandlung ungewiß ſein, welcher Gegenſtand erworben wird, reſp. weſſen man ſich

entäußert, da die nachherige Entscheidung als schon früher feststehend gilt. Hierher gehört der Fall Gittin 26 בתוב על איזה שארצה. Eine weitere Ausdehnung dieses Begriffes ist die, nicht nur bei einer an einen zweifelhaften Gegenstand ausdrücklich geknüpften Wirkung eine Rückbeziehung anzunehmen, sondern auch wenn nichts ausgesprochen wird, die Wirkungen einer vorgenommenen Handlung auf eine frühere Zeit zurückzubeziehen. Dies beschränkt sich auf Theilung von Gegenständen, die Zwei oder Mehrere mit einander gemein haben, so daß die rechtlichen oder rituellen Folgen des vollen Eigenthums nicht erst nach der Theilung eintreten sollen, sondern auch auf die Zeit vor der Theilung zurückbezogen werden sollen, denn es war schon von früher bestimmt, daß der eine Theil dem Einen, der andere dem Anderen zufallen wird. Soviel über den Begriff ברירה. Was das Wort anlangt, so bezeichnet es Klarheit, Gewißheit und demgemäß יש ברירה: das Ungewisse wird als vor seiner Bestimmtheit als bestimmt, als sicher angenommen, während אין ברירה: das Ungewisse gilt nicht als vorherbestimmt, es treten die Wirkungen einer bedingten oder zweifelhaften Handlung erst von dem Momente der vollen Gewißheit ein.

Fragen wir uns aber, ob dieser nach unsern Anschauungen seltsame Begriff aus der Mischna hervorgeht, so müssen wir mit Nein antworten. Und in der That spricht auch einer der ältesten Amoraim, R. Jochanan, den Grundsatz aus: es wird eine Handlung nicht auf eine frühere Zeit zurückbezogen לא אמרינן בה חלק הגיע לו משעה ראשונה. Ich will gleich bemerken, daß der Jeruschalmi den Ausdruck ברירה gar nicht kennt. — Nur an einer Stelle hat er sich dahin aus Babli, wie ich später beweisen werde, eingeschlichen. — Gehen wir die Controversen der Tanaim durch. Die Controverse von בית הלל und בית שמאי Beza 10, 37 המת בבית ולו פתחים הרבה auf Berera zu beziehen, ist, wie Tosafot das. 10 bemerkt, schwierig, und wird auch von ר' אושעיה — der nach Tosafot עירובין von dem späteren verschieden ist — ausdrücklich angegeben. Die Mischna Meïla 21

האומר פרוטה בכים זה הקדש beweist ausdrücklich, daß weder R. Akiba, noch die Chachamim an den Begriff Berera gedacht haben, vgl. Talmud Babli z. St. mit Jeruschalmi Demai 7, 4. — Gittin 24 ist in סתם משנה unzweifelhaft אין ברירה ausgesprochen; ebenso Temura 30, Beza 10, ebenso viele andere Stellen, die Tosafot für Berera präparirt, aber schließlich zu einer Stelle חגיגה 25 sagt ומיהו כמה משניות דמצינו אין ברירה. Was ferner die Stelle betrifft, die Berera erweisen soll, Demai 7, 4 הלוקח יין מבין הכותים, so ist sie nach Jeruschalmi das. (vgl. auch die vorhergehenden Mischna's) durchaus nicht auf Berera zu beziehen. Die Schwierigkeit, hier ברירה zu erweisen, ist auch vielen spätern Lehrern (vgl. Ritba zu Succa 24, Raschba Chulin 19) aufgefallen. In der That, wie soll man von dem Weine, von dem später ein beliebiger Rest תרומה ומעשר genommen wird, vorher trinken können, gestützt auf Berera? Wenn auch die spätere Gewißheit rückwirkend ist, so muß doch die Wirkung in suspenso bleiben, so lange die Gewißheit nicht eingetreten. Hier aber soll er schon trinken können, noch ehe die Gewißheit vorhanden ist, daß Hebe gegeben worden. Hat aber ein Theil des Weines schon vor der Sonderung den Charakter von Teruma, so darf man ja auch nicht davon trinken, weil es דימוע ist. Wirklich stellt Jeruschalmi in einer frühern Mischna bei כום die Frage auf, und beantwortet sie damit בכבר לשושתה, was R. Eliah Wilna in Mischnajot richtig erklärt, daß immer ein Theil von dem zu Boden fallenden Teruma wird. Natürlich ist das auch eine Fiction, aber es ist eine durch die Verhältnisse geforderte תקנה, um aus Verlegenheit zu helfen. R. Jochanan braucht dann nicht, wie Babli annimmt, diese סתם משנה seinem Grundsatze zuwider zu verwerfen, wovon auch im Jeruschalmi nicht die Rede ist. Ebensowenig hat die Controverse zwischen ר' יהודה und כל שילקט zwischen כל שלקט und ר' דוסא (s. Maaßer Scheni 4, 1, Jeruschalmi und Babli Baba Kama 69, der verschiedene Lesearten hatte, und deßhalb איפוך) mit Berera zu

thun. Der Eine behauptet אין אדם מפקיר שאינו שלו, deßhalb darf man nicht כל שלקט sagen, der Andere אין אדם מפקיר במחובר, darum darf man nicht כל שילקט sagen. Es ist wieder eine תקנה für die Armen, wo man es nicht so streng nahm. Ebensowenig hängt die Controverse in Bechorot 48 zwischen R. Meir und R. Jehuda, ob nach Theilung einer Erbschaft zwischen Brüdern die Rechtsfolgen schon auf die Zeit vor der Theilung zu beziehen seien, mit Berera zusammen. Hier fragt es sich nicht, ob die Theilung auf eine frühere Zeit zurückbezogen wird, sondern ob die Erbschaft unmittelbar von Vater auf Sohn übergehend gedacht wird. Wenn Maimonides im vollen Widerspruche mit Babli und seinen Behauptungen die Controverse so erklärt: R. Meir behaupte אחין שחלקו לקוחות הן und R. Jehuda אחין שחלקו יורשין הן (vgl. Tosafot Jom-tob z. St.) so mag er — wir können dies nur vermuthen — Jeruschalmi, der ihm vorgelegen hat, gefolgt sein, wie wir dies von der Stelle in Nedarim השותפין authentisch wissen (vgl. Ran das.).

Endlich ist auch die Mischna Erubin 36b. für Berera nicht erweisend. Dort ist eine ausdrückliche Bedingung und zwar eine Doppelbedingung mit der Formel אם, אם und wird sogar im Jeruschalmi als vollkommen entsprechende Bedingungsform תנאי כפול angesehen, wie ebensowenig הרי זה גטך אם מתי nach Jeruschalmi irgend wie mit Berera zusammenhängt. Anderseits wird die Stelle, aus welcher Babli Joma 55 לא היו שופרות לקיני חובה unzweideutig אין ברירה gefolgert wird, nach Jeruschalmi Gitin 7, 4 so erklärt, daß diese Folgerung gar nicht nöthig ist. Es wird nämlich dort die Frage, warum hier R. Jehuda die Möglichkeit eines Todesfalles חטאות שמתו בעליה im Widerspruch mit einer andern Stelle annimmt, dadurch gelöst, daß behauptet wird, diese Möglichkeit wird da, wo es sich um einen Einzelnen handelt, geläugnet, nicht aber wo, wie es im vorliegenden Falle stattfindet, die Möglichkeit vieler Todesfälle vorhanden ist. Es fällt dann natürlich die Frage Joma ונברור ד' ווי ונשדי במיא ותנך נישתרו fort, als auch die

Antwort ר' יהודה ליה ליה ברירה. Hier ist es, wo wir das Einschiebsel in Jeruschalmi Schekolim 1, 7 aus Babli Joma haben. Dort heißt es nämlich ולברור ד' ווי ואידך לשתרי, worauf noch die Antwort steht ר' יהודה בעלמא ליה ליה ברירה. Abgesehen davon, daß die Sprache als dem Jeruschalmi fremd sich verräth, daß der Jeruschalmi sonst den Ausdruck ברירה gar nicht kennt, vielweniger diesen Begriff einem bestimmten Tanaïten vindicirt, steht der ganze Passus mit der citirten Stelle des Jeruschalmi Gitin im Widerspruche. Diese Stelle ist ein Tribut der Dankbarkeit, die der Jeruschalmi dem Babli dafür zollt, daß er den ganzen Traktat Schekalim aus Jeruschalmi entlehnt. Im Babli hat wohl Jemand die Stelle aus Joma am Rande beigemerkt und so kam sie in den Text und wanderte dann in die Räume des Jeruschalmi. — So viel scheint gewiß, daß die Tanaïten den Begriff Berera nicht kannten und daß R. Jochanan als einer der ältesten Amoras richtig die Mischna interpretirt, wie er auch die Controverse von ר"שב"ג und רבי (Babli Gittin 47 Jeruschalmi Demai 6, 1) nicht auf ברירה bezieht. Mit R. Jochanan stimmt auch Samuel überein. Er behauptet אין ברירה, rechnet aber eine Bedingung mit der Formel אם als nicht zu Berera gehörig, vgl. Beza 37 mit Gittin 75.

Der erste, der den Begriff Berera durchgeführt haben wird, wird derjenige gewesen sein, der dem Talmudstudium eine neue Richtung gab, der gedankenstrenge Rab, welche Ansicht auch ר' אשעיה gegen R. Jochanan geltend machte. Ob aber Rab eine ausdrückliche Bedingung mit der Form אם Erubin 37 zu Berera rechnete, ist fraglich. Wenn er dort der Redaction des או vor der der Mischna den Vorzug giebt, so braucht er darum den Unterschied von תולה ברעת עצמו und תולה ברעת אחרים (vgl. Tosafot daf.) noch nicht gemacht zu haben, sondern er hat angenommen, למקום שארצה אלך sei keine rechte Bedingung. Die späteren Amoraim die gleich Rab ברירה behaupteten, mußten nun die Mischna's, die das Entgegengesetzte aussagen, erklären resp. einschränken. So

רב ענן in der Mischna Bechorot und Temura: לא שנו שחלקו גרים כנגד גרים, andere mußten wieder neue Unterscheidungen machen wie אביי die von תולה בדעת עצמות תולה בדעת אחרים, welche Scheidung allerdings rationell ist. Der menschliche Wille ist frei, kann also nicht als vorherbestimmt angenommen werden. Eine andere Scheidung ist die zwischen דאורייתא und דרבנן die רב אושעיה ein später Amora macht und מר זוטרא zur Halacha erhebt. Rab. Idseph ließ die Scheidung wohl gelten. Keine der Scheidungen reicht vollkommen aus, um alle Stellen zu erklären und die Spätern, die Tosafisten und die Codificatoren, sind wieder genöthigt, Subdivitionen zu machen. Abai scheint nach Beza 9 Chulin 14 ברירה angenommen zu haben, während Rabah nach Kidduschin und Beza 37 Bechorot 48 daran gezweifelt hat und deshalb auch angenommen אין בדאורייתא. יש ברירה בדרבנן ברירה. — Wie die Amoraim, je nachdem sie Berera behaupten oder nicht, die Mischna's verschieden interpretiren, so bemühen sich die Tosafisten und die Codificatoren die Amoraim mit ihrer Meinung in Uebereinstimmung zu bringen. Ri behauptet nämlich יש ברירה, sucht sogar theilweise R. Jochanan diese Behauptung zu vindiciren, während R. Tam אין ברירה behauptet und dadurch zu neuen Scheidungen kommt. Die Tosafot zu den verschiedenen Stellen müssen auf diese beiden Autoren vertheilt werden. Wo יש ברירה erwiesen wird, da ist es der Ri, wo אין ברירה ist R. Tam Autor. Maimonides spricht in seinem Mischna-Commentar zu Damai 7, 4 es aus, daß daran festzuhalten ist יש ברירה בדרבנן אין ברירה בדאורייתא, ohne sich in seinem Codex von Widersprüchen gegen diese Regel frei zu halten.

Ich kann es hier nicht unternehmen dieselben aufzuzählen und zu lösen. Eine Kritik dieser drei Ansichten des Ri, R. Tam und Maimonides hat der genannte R. Salomon Lurja gründlich durchgeführt und seine Abhandlung hat besonders dadurch Werth, daß er die Meinungen der Amoraim auseinanderhält; er kommt aber auch wieder seinerseits zu Unterschieden, die erst pilpulistisch

zurecht gelegt mit dem Talmud übereinstimmen. So scheint offenbar aus Beza 39 Rabah den Unterschied zwischen השותפין שנדרו und sonst nicht gemacht zu haben, während er das doch herausbringt.

Nach unserer Ansicht sind die meisten Schwierigkeiten daraus entstanden, daß die spätern Amoraim eine nothwendige Bedingung als zu Berera gehörig auffaßten, was dem Gedanken nach richtig ist, da eine solche Bedingung nothwendig zurückbezogen werden muß, wie in Erubim 37 Gitin 74, während die Tanaiten und die ersten Amora's Bedingungen in zufällige und nothwendige nicht schieden, ebensowenig ob die Bedingung contradiktorisch oder conträr, אם und אם לא oder ממזרח und אם ממערב, was auch Jeruschalmi erweist, während die späteren Amoraim die Widersprüche verschieden lösten, je nachdem sie יש בריה oder אין בריה behaupteten. Die verschiedenen Verhandlungen des Talmud müssen daher den die besondere Ansicht vertretenden Amoraim zugeschrieben werden und das Resultat ein negatives sein: Diese Stelle lasse sich nicht mit der Behauptung in Einklang bringen. Die Halacha wird dann als Compromiß der verschiedenen Ansichten gelten, so daß nach Art der speciellen Fälle hier יש בריה dort אין בריה behauptet wird.

Der Prozeß Eisenmenger.

Von

G. Wolf.

Zu den berüchtigsten Namen in der Literatur gehört der des ehemaligen Professors der orientalischen Sprachen in Heidelberg, Johann Andreas Eisenmenger. Er hat sich durch sein Werk: „Entdecktes Judenthum" eine Pasquinsäule errichtet, die sein schmähliches Angedenken kommenden Geschlechtern bewahrt. Er hat den Kehricht und den Bodensatz des jüdischen Schriftthums unverstanden gemißdeutet, aus dem Contexte gerissene Stellen zusammengetragen und sie als die Essenz und das getreue Contrefei des Judenthums hingestellt. Zahllose Judenfeinde, denen die jüdische Literatur nicht im Originale zugänglich war und ist, haben seit jener Zeit dieses Buch als Quelle benutzt und aus demselben das Giftwasser geholt, um Juden und Judenthum zu verdächtigen und zu verketzern und sie dem Gespötte des Publikums, welches die Schriften, aus welchen Eisenmenger schöpfte, nicht kennt, preiszugeben.

Das Buch ist heute theilweise unschädlich geworden. Es sind bessere Zeiten gekommen. Nichtjüdische Gelehrte, welche die jüdische Literatur mit unbefangenem Sinne studirten und prüften, legten für dieselbe Zeugniß ab, und jüdische Gelehrte haben die großen Schätze, welche das jüdische Schriftthum in sich birgt, an das Tageslicht gefördert und auf das Glänzendste den Beweis zu Gunsten desselben geführt. Nichts desto weniger halten wir es nicht für überflüssig, folgende Blätter, zu welchen wir das Material aus Akten im Archive des Ministeriums des Aeußern in Wien entnommen haben, hiermit zu veröffentlichen. Sie sind nicht bloß geeignet, auf die Sache selbst neues Licht zu werfen, sie geben nicht bloß Bericht über einige mitunterlaufende Umstände, die nicht unbedeutender Natur sind, sondern sie zeigen auch, in welcher Weise im heiligen römischen Reiche Gerechtigkeit geübt wurde.

Doch zur Sache.

Im Frühlinge des Jahres 1699 fanden heftige Judenverfolgungen im fränkischen Kreise, insbesondere in Bamberg, statt.[1]) Lüderliches Gesindel rottete sich gegen die Juden zusammen, sich auf ein erdichtetes kaiserliches Patent berufend, vermöge dessen es Jedermann erlaubt sein solle, alle Juden im römischen Reiche an Hab und Gut, das Leben allein ausgenommen, auf's Aeußerste zu verfolgen und anzugreifen. In dreißig Orten drang dieses Gesindel gewaltsamer Weise in die Häuser der Juden und plünderte sie völlig aus. Doch damit begnügte sich der Pöbel nicht. Nach dem bekannten Sprichworte: **L'appetit vient en mangeant** wurden auch die Schlösser des Adels angegriffen. In Folge dieser Vorgänge richtete der Kaiser an die Churfürsten und Stände des Reiches ein Schreiben (16. Juni 1699) und forderte sie auf, die Uebelthäter zu bestrafen.

Dieser kaiserliche Befehl verschaffte momentan Abhilfe und zwar um so bessere, als der Adel, die eigenen Interessen wahrend, auch das Interesse der Juden wahren mußte. — Daß das Feuer unter der Asche fortglomm, versteht sich von selbst, da der Pöbel es zu allen Zeiten bequemer fand, auf Kosten Anderer zu leben, als selbst thätig zu sein. Bezüglich der Juden hatte er überdies einen plausiblen Vorwand, gewissermaßen im Interesse der christlichen Religion zu handeln.

In dieser Zeit trat Eisenmenger mit seinem berüchtigten Buche auf. Er selber giebt über den Grund des Entstehens desselben an: Er habe sich in den Jahren 1680 und 1681 zu Amsterdam aufgehalten und mit einigen gelehrten Juden Umgang gepflogen, um die hebräische Sprache zu erlernen, unter anderen mit dem Rabbiner David Lida. Dieser habe gesprächsweise geäußert, die Seele Jesu Christi stamme von dem obersten Teufel Samael 2c. und sei in das allertiefste Loch der Hölle gestoßen

---

[1]) Herr Kobak theilt in seiner Zeitschrift: Jeschurun 1868 mit, daß in Bamberg noch jetzt am 29. Nissan ein Fasttag gehalten wird, der vom Rabbiner Mendel Rothschild, einem Urahnen der auf finanziellem Gebiete berühmten Familie Freiherren v. Rothschild, (vergl. Levysohn's: Nafschoth Zadikim Nr. 41) eingeführt wurde. Herr Kobak weiß nicht, warum dieser Fasttag eingeführt wurde. Die obige Mittheilung giebt die Ursache an. Eigenthümlich genug wird diese Judenverfolgung von Historikern nicht erwähnt.

worden, welches er auch in seinem Buche: **Emek Hamelech**[1]) habe drucken lassen. Er, Eisenmenger, habe auch mit Bestürzung gesehen, daß 3 Christen den jüdischen, irrigen Glauben in Amsterdam angenommen, darunter ein Studiosus aus Prag. Zur Abfassung des Buches sei er seit dem Jahre 1681 an 180 jüdische Bücher mit unsäglicher Mühe durchgegangen.

Ohne vorläufig auf den Inhalt des Buches eingehen zu wollen, welches der Autor, nach eigenem Geständnisse, mit unsäglicher Mühe zusammengetragen, da ihm das Hebräische nicht geläufig war: so geht schon aus dem Moment, daß der Verfasser das Buch in deutscher Sprache abfaßte, während zu jener Zeit gelehrte Werke in der lateinischen Sprache geschrieben wurden, hervor, daß es Eisenmenger darum zu thun war, auf die Menge zu wirken und die Leidenschaften aufzustacheln.

Kaum wurde es bekannt, daß ein derartiges Werk gedruckt wurde, berichtete der Notar der Judengemeinde in Frankfurt a. M. Simon am 22. Mai 1700, im Auftrage der Gemeindevorsteher an den kaiserlichen Oberhoffaktor Samson Wertheimber, welcher auch den Titel Landesrabbiner führte, in Wien[2]) über dieses Ereigniß. Das Original in hebräischer Sprache lag uns nicht vor. Aus der Uebersetzung entnehmen wir die folgenden Sätze: „Wie man sagt, soll ein Buch in Hochdeutsch gedruckt werden, Namens „„entdecktes Judenthum"", worin ohne Zweifel viel Calumnien stehen dürften. Nun ist bekannt, was kürzlich zu Bamberg passirt und wie gar leicht wir Juden in Händel geraten können, weil wir Juden ohnedies viel Feinde haben. **In specie** weil das Buch in Hochdeutsch gedruckt werden soll, ist zu besorgen, daß großes Unheil daraus entstehen könnte. Ob nicht dienlich wäre, daß der Herr in Wien bei sicheren Freunden dieses geziemend vorstellen wollte, um dem Uebel zuvorzukommen.

Samson Wertheimer[3]) hat bei dieser, wie bei andern Gelegenheiten das Vertrauen, welches ihm seine Glaubensbrüder ent-

---

[1]) Ein Werk unter diesem Titel ist von David Lida nicht vorhanden.

[2]) Ueber Simson Wertheimer und seine Familie vgl. unser: Josef Wertheimer u. a. a. O.

[3]) Samuel Oppenheimer hat in dieser Angelegenheit nicht, wie Graetz, Geschichte X. 308 meint, intervenirt.

gegenbrachten, gerechtfertigt. Am 12. Juli 1700 wendete er sich mit einem Bittgesuche an den Kaiser. In demselben wies er darauf hin, daß die jüdischen Bücher in Prag, Nürnberg, Frankfurt a. M. und an der Oder, Hamburg, Fürth und Wilmersdorf, ferner zu Amsterdam, in Italien und Polen unter Censur gedruckt werden. Sie können daher nichts Schlechtes überhaupt und gegen die Christen insbesondere enthalten.

Er fährt dann fort: Wenn aber die Gemüther der einfältigen Männer auf's Neue gereizt werden, so kann durch die Verbreitung eines derartigen Buches leicht ein Generalaufstand und Empörung hervorgerufen werden, womit dann nicht nur gegen die Juden insgesammt eine grausame Verfolgung, sondern auch andere mehr höchst gefährliche Excesse durch den einmal in Waffen gerathenen Pöbel entstehen und das Reich in Confusion gesetzt werden.

Das Gesuch schließt mit der Bitte, daß die Ausgabe des Buches verboten werde.

Am 21. Juli 1700 erschien hierauf der kaiserliche Befehl, das Buch vorläufig zu inhibiren und darüber Gutachten von spracherfahrenen Männern und Rabbinen einzuholen.

Dieser Schlag traf Eisenmenger doppelt hart. Abgesehen, daß er sich um die, wenn man es so nennen darf, moralischen Erfolge, die das Bnch erzielen sollte, betrogen sah, hatte er noch einen empfindlichen materiellen Schaden in Aussicht, da er das Buch — welches bis dahin noch nicht vollständig gedruckt war — auf eigene Kosten hatte drucken lassen.

In einem Gesuche, Frankfurt, 9. August 1700, wendete sich Eisenmenger an den Kaiser, damit die anbefohlene Inhibirung aufgehoben werde. In demselben führte er an, daß der Churfürst von der Pfalz die Herausgabe des Buches bewilligt und ihm, um die Correctur zu besorgen, ein halbes Jahr Urlaub gegeben und überdies angeordnet habe, die Druckkosten vorläufig zu zahlen. Der Büchercommissar Dr. und Decan Vollmarus stimmte dem Inhalte bei und habe versprochen, das Buch dem Reichshofrath Henel zu empfehlen, damit es privilegirt werde. Schließlich bemerkt er: nach Leviticus 5, 1 und nach dem Reichsabschiede Augsburg 1530, Titel 1 § 3, wenn Jemand eine Lästerung Gottes, der Menschheit Christi, der Jungfrau Maria und

der Heiligen gehört und der ordentlichen Obrigkeit nicht einbrächte, so soll er als Mitverhänger der Gotteslästerung an Leib und Gut gestraft werden, und deshalb habe er sich verpflichtet gesehen, das Buch zu veröffentlichen.

Die h. Schrift wurde in mannigfacher Weise erklärt; man wird jedoch zugeben, daß die angeführte Interpretation des ersten Verses in Leviticus Cap. 5 als Waffe gegen das Judenthum gebraucht, ganz eigenthümlich ist.

Am 19. August 1700 machte der Bücher-Fiscal Franz Erasmus v. Emmerich dem Kaiser die Vorstellung, daß die angeordnete Begutachtung der Bücher viel Geld kosten werde.

Zugleich berichtete der Rath zu Frankfurt, daß er in Folge der thränenvollen Bitten Eisenmenger's das Buch habe weiter drucken lassen, jedoch mußten Eisenmenger und der Drucker einen körperlichen Eid ablegen, daß sie sämmtliche Druckbogen dem Magistrate zur Verwahrung übergeben werden, bis das Buch erlaubt sein wird.

Der Kaiser gestattete letzteres, doch blieb er fest dabei, daß, insolange das Gutachten zu Gunsten des Buches nicht erfolgt sei, dasselbe nicht ausgegeben werden dürfe.

Nachdem dieses Urtheil feststehend war, suchten Eisenmenger und seine Freunde dahin zu wirken, die Gutachten über das Buch zu beschleunigen, da sie sich versichert hielten, daß Dieses zu ihren Gunsten ausfallen werde. Doch die Juden in Frankfurt wollten nicht daran gehen. Sie gaben an, sie seien nicht im Besitze der Bücher, aus welchen das Eisenmenger'sche Werk Stellen citirt. Zugleich lehnten sie es ab, das Geld zur Anschaffung der Bücher herzugeben, da nicht sie den Prozeß führen, sondern Wertheimber in Wien.

Es zeigte sich da der Fluch, daß die Juden jener Zeit fernab von dem Strome der allgemeinen Bildung lebten. Sie waren nicht in der Lage, in der Sprache ihrer Feinde zu sprechen und mußten darauf verzichten, ein derartiges giftgeschwollenes Buch nach Gebühr zu brandmarken.

Nun wurde Wertheimber, der die Klage führte, aufgefordert, dieselbe auf Grund des vorgelegten Buches zu begründen.

Während die Frankfurter Juden den im Stiche ließen, der sich im Interesse einer Sache, die alle Juden betraf, annahm,

zog sich W. in seiner diplomatischen Weise aus der Affaire. Er richtete folgendes Schreiben an den Kaiser, das wir wörtlich folgen lassen:

„Euer k. Majestät wünschen, daß ich mich verantworte, in was für einer Judenschaft Namen ich die Klag geführt, sodann mich zu erklären, ob ich zu erweisen getraue, daß der Author die jüdischen Bücher falsch und nit nach dem wahren Verstand in das Deutsche übersetzt habe.

„Was den ersten Punkt belangt, hoffe mit dem **excusirt** zu sein, daß ich **ipsa necessitate urgente** auf die reichsbekannte höchstgefährliche Empörung **reflexion** gemacht, welche durch eine große Menge allerhand zusammen rotirtes Gesindel im fränkischen Creis nit gar lange zuvor verursacht worden, viel Rauberei verübt und sogar kais. Proviant auf dem Rhein angegriffen. Da durch dieses Buch das Landvolk leicht wieder aufgehetzt werden könnte, so habe, da **periculum in mora** diesmal, wie schon oft, die Anzeige gemacht.

„Wie beiliegendes Schreiben der Judenschaft in Frankfurt zeigt,[1]) das Original ist hebräisch, habe ich nichts für mich allein gethan, sondern so wol durch dieses, als noch andere mehr **particular** schreiben zu dem, was geschehen, ersucht und comitirt worden. — Die Judenschaft in F. sagt auch nur aus, daß sie solches nit allein angehe, und daher auch nit allein die Kosten tragen könne.

„Ich lebe auch der Zuversicht, daß mir eben auch mit Oblige zu erweisen, daß der Autor die jüdischen Bücher falsch und nit nach dem wahren Verstand in das Deutsche übersetzt habe, und ob es auch gar leicht zu erweisen wäre, welcher gestalten die Uebersetzung von dem wahren Verstand der hebr. Bücher in vielen Stücken gar weit entfernt und seine irrige Meinung daher fließe, weil er der hebräischen Sprache nit gar zu wol erfahren, so wird auch solches, wann auf Ew. k. M. Befehl etliche **exemplare** von dem durch den Jüdischen allseitigen Rabbiner (als welche zu dgl. Arbeit mehrere Zeit und weil also ich, der ich so viel in Ew. k. M. als andern Hohen Potentaten Diensten mit Geschäften sehr

---

[1]) Der bereits citirte Brief des Notars Simon.

überladen bin, haben), zugestellt werden sollten, um den wahren Verstand davon zu geben, am Besten und sich sonnenklar zeigen können.

„Unterdessen aber, und um gleichwol meine und der Judenschaft hierbei führende **innocente intention** allerunterthänigst an den Tag zu geben und hingegen von mir abzuleinen, daß ich nit gemeint sei, die sach in eine Weitläuffigkeit oder auch den Authoren und Buchdrucker gleich man vorgeb, will in schaden zu setzen, sondern vielmehr denselben zu verhüten, so bin ich des allerunterthänigsten Erbietens, daferne mir alle Exemplare von dem Buch zu meiner Verwahrung eingehändigt werden, und der Authoor und Buchdrucker **sub Juramento** sich verobligiren wollen, keines von diesen Büchern zu hinterhalten oder selbiges anderwerts drucken zu lassen, so viel der erweislichen Unkosten sich beläuft, darzuleihen und zwar ohne Interessen herzuschießen, daß sie hingegen auch Caution stellen, alsdann folgendes dieses Buch der irrigen und ohnfundirten Zulage und Auslegungen überführt und mithin als in offenem Druck und Verkauf unzulässig von einem höchstpreislichen Reichshofrat verworfen werde, sie solches Darlehen ohne Interessen mir wieder nun alsogleich zu **refundiren** schuldig sind."

Wien, 22. Dec. 1700.

S. Wertheimber.

(Fortsetzung folgt.)

Abhandlungen.

V. Ueber Entwickelung der Pentateuch-Perikopen-Verlesung.[1])

Vortrag von Dr. Graetz.

Geehrte Versammlung!

Trotz der prononcirten Bestimmtheit unseres Programms, unsere Aufmerksamkeit in gleicher Weise auf die wissenschaftliche Theorie und die gebieterische Praxis zu richten, bei aller Gleichgesinntheit und, ich möchte sagen, brüderlichen Harmonie, die unter uns herrscht, so ist doch eine, allerdings geringfügige, Differenz der Ansicht nicht zu verkennen. Einige von Ihnen möchten den Schwerpunkt unseres jungen Vereins in wissenschaftliche Erörterung und Anregung verlegen, damit den Mitgliedern, welche von wissenschaftlichen Centren entfernt und das ganze Jahr hindurch von amtlicher Thätigkeit absorbirt sind, Gelegenheit geboten werde, sich wieder mit dem geistesbefruchtenden Aether der Wissenschaft in lebendigen Contakt zu setzen. Andere hinwiederum wünschen aus unseren Berathungen und Besprechungen praktische Resultate hervorgehen zu sehen, die sie in ihre Heimath mitnehmen und ihren Gemeinden vorzeigen könnten: וזה פריה. Gestatten Sie mir ein Thema anzuregen, das, wie ich mir schmeichle: מלתא דשויא להתויכן sein dürfte. Ich möchte mir erlauben, ebenfalls eine

[1]) Fortsetzung der Vorträge vom Augusthefte.

Cultusfrage zu behandeln, aber nicht aus Accomodations- oder Utilitätsrücksichten, sondern aus Principien, welche aus dem eigenen Schooße des Judenthums geboren sind. Erwarten Sie aber nichts Neues von mir. Im Gegentheil, ich wünschte, daß Sie im Stillen sich dabei denken mögen: „alte Geschichte!" Je mehr Sie finden sollten, daß meine Auseinandersetzung nur Altes wieder in frische Erinnerung bringt, desto eher hoffe ich Ihre Zustimmung zu den daraus zu ziehenden Consequenzen zu erlangen.

Es war ein richtiger Griff von Esra, daß er die Verlesungen aus dem Pentateuch eingeführt hat. Er hat damit mehr geleistet, als die Propheten, die „früh und spät" gesprochen haben; er hat damit das Judenthum gerettet. Dieses, sein Verdienst, ist ihm auch schon in alten Zeiten zuerkannt worden, daß er gewissermaßen die Thora zum zweiten Male geoffenbart, das versiegelte heilige Buch entsiegelt und ihre Lehre von den Tafeln von Stein auf die Tafeln des Herzens eingegraben hat. Die Hydra der Unwissenheit, gegen welche die Propheten vergebens gekämpft haben, indem sie stets eines ihrer Köpfe ausstreckte und damit das israelitische Bewußtsein tödtete, hat Esra erlegt. Die Männer der großen Versammlung haben diese damalige Neuerung weiter geführt, die Verlesungen aus dem Pentateuch stetig gemacht, sie auf Versammlungstage, Sabbat, Festeszeit und Gerichts- oder Markttage verlegt, Verlesungen aus den Propheten hinzugefügt, d. h. zur strengen Geistesspeise des Gesetzes den Duft der Poesie hinzugethan. Erst dadurch sind die Buchstaben der Thora aus der Gebundenheit erlöst und lebendig geworden und flogen als Geister umher, um den vieltausendjährigen Kampf mit der vielgestaltigen Weise der Entgötterung oder Vergötterung der Welt, mit der Entsittlichung und Verthierung des Lebens aufzunehmen und zum Theil wenigstens zu siegen.

Man sagt, die Lehrer hätten die Schlachten von 1866 geschlagen. Mit viel größerem Rechte könnte man sagen, die Männer der großen Versammlung und die aus ihnen hervor-

gegangenen sopherischen Lehrer haben die Makkabäer-Siege errungen. Vergegenwärtigen Sie sich, geehrte Freunde, die vorangegangenen Epochen unseres Volkes unter den Richtern oder den Königen, sei es im Zehnstämme-Reich oder in Juda, und Sie werden sich sagen müssen, daß in keiner derselben die Liebe und der Enthusiasmus für das „Gesetz" so lebendig war, um mit den Makkabäischen Kämpfern auszurufen: „Geben wir unser Leben für das Gesetz unserer Väter hin!" Wie oft ist seitdem dieses Wort von Millionen jüdischer Märtyrer auf allen Theilen der bewohnten Erde gesprochen worden! Die regelmäßigen Verlesungen aus dem Pentateuch und den Propheten, die von selbst in Perikopen eingetheilt werden mußten, haben erst diese Opferfreudigkeit und Märtyrerfähigkeit erzeugt, indem sie den Inhalt derselben zum Eigenthum des Volkes, zur Seele seiner Seele machten. Es ist dadurch das „Volk der Schrift" geworden, wie es Mohammed nannte, und die heilige Schrift ist sein „portatives Vaterland" geworden, wie ein geistvoller moderner Schriftsteller sinnig bemerkte. Die Vortrefflichkeit dieser Institution, die Perikopen-Verlesung, haben die Kirche und die Moschee in gleicher Weise erkannt und sie in den Gottesdienst eingeführt. Es wäre ein interessantes Thema, nachzuweisen, wie viel die Cultur der Völker dieser Institution zu verdanken hat, würde uns aber zu weit von unserer Tagesordnung abführen.

Ihnen, verehrte Freunde, braucht es nicht gesagt zu werden, daß die Vorlesungen aus dem Gesetze und den Propheten den Mittelpunkt des jüdischen Gottesdienstes gebildet und zugleich dessen Charakter bestimmt haben. Nicht Andachtserweckung und Erregung religiöser Stimmung, sogenannter Erbauung war und ist Zweck des jüdischen Gottesdienstes, sondern Belehrung, Verlebendigung der zugleich religiösen, sittlichen und — lassen Sie es mich, aus Mangel an einem bezeichnenden Worte nennen — soterischen Wahrheiten, daß sie jedem Einzelnen, zu jeder Zeit gegenwärtig bleiben konnten. Das Judenthum ist richtig

eine Heilslehre, wenn auch keine jenseitige, und weil sie alle Zeiten und Lagen umfaßt, beansprucht sie auch den ganzen Menschen, verlangt stets **présence d'esprit**. Das eigentliche Gebet gehörte ursprünglich gar nicht zum jüdischen Gottesdienste und bildete, als es eingeführt wurde, nur einen untergeordneten Bestandtheil desselben. Wer das Bedürfniß zum Beten hatte, ging in sein Kämmerlein und schüttete sein Herz vor Gott aus: „Wer sein Gebet fixirt, der kann es nicht herzergreifend machen: העושה תפילתו קבע אין תפילתו תחנונים, bemerkte der strenge R'Elieser ben Hyrkanos gegen die Einführung bestimmter Gebetformeln. Dagegen waren die pentateuchischen und prophetischen Perikopen das Alpha und Omega des Gottesdienstes. Aus ihnen gingen die Versionen (das Meturgeman-Wesen), die Septuaginta und die übrigen griechischen Uebersetzungen, die syrische Peschito und die chaldäischen Targumim, die Midraschim und die urpoetanische Literatur, die Homilie und die Predigt hervor. Es war ein fruchtbarer Keim, der viele Stämme, Zweige und Blüthen trieb.

Besonnene Belehrung, Erweckung des logischen Elements in der Seele, Erfassung der Lehrwahrheiten mit dem Verstande, ist eben für das Judenthum typisch, dagegen ist Gefühlsüberreizung, sentimentale Schwärmerei für das Religiöse, die so oft in Andächtelei, Himmelei und Mystik ausartet, durchaus unjüdisch. Die ewigen Muster für religiöse Erweckung, die Propheten, haben mit Logik operirt, vermöge des Verstandes auf das Gemüth gewirkt; die Poesie der Psalmen ist nicht sentimental und mystisch. — Doch kehren wir von dieser Digression zu unserem Thema zurück.

Die Vorlesungen aus Gesetz und Propheten haben sich als ein höchst wirksames Agens zur Belebung und Befestigung des Judenthums erwiesen. Diese Wirksamkeit zeigt sich in noch größerer Bedeutung, wenn man näher auf die Modalität derselben eingeht. Wie waren sie ursprünglich? Wir wissen aus den talmudischen Traditionen nichts anderes, als daß Jedermann,

der dazu zugelaſſen wurde, die ihm zugetheilte Perikope ſelbſt geleſen hat. Der Eifer, Organ des göttlichen Wortes zu ſein, oder der Ehre vorzuleſen, theilhaftig zu werden, war ſo groß, daß manche Streitigkeiten vorkamen, und daher die Rang-Ordnung der Priorität und Poſteriorität eingeführt werden mußte. Damit der Vorleſer die Perikope geläufig und mit Verſtändniß leſe, war es Uſus, daß er ſich dazu vorher präparirte. Man geſtattete daher ausnahmsweiſe Knaben, ſich am Sabbatabend für das geläufige Leſen der Perikope bei der Oellampe vorzubereiten,[1]) was ſonſt verboten war. Dieſe Präparation wurde ſpäter, wie Alles, ſo übertrieben, daß verlangt wurde, die Perikope ſollte vorher zwei oder drei Mal durchgenommen werden.[2]) Ein Unwiſſender, der nicht ſelbſt leſen konnte, wurde der Ehre, das Wort der Thora Anderen lautbar zu machen, nicht theilhaftig. Solche Ignoranz kam allerdings nur in Gemeinden der Diaſpora vor; daher beſtimmte die Halacha, daß, falls nur ein einziger Kundige in der Gemeinde vorhanden iſt, derſelbe die ganze Sabbat-Perikope ensuite leſen ſollte.[3]) Noch im zehnten Jahrhundert geſtattete Saadia nur ausnahmsweiſe, einen unwiſſenden Ahroniden oder Leviten zur Verleſung zuzulaſſen, wenn er wenigſtens dem Beiſtand (חזן) Wort für Wort folgen kann.[4]) Von einer Ver-

---

[1]) Tosifta Sabbat I. ר׳ שמעון בן נמליאל אומר תינוקות מתקנין פרשיותיהן בלילי שבת לאור הנר. Etwas prägnanter lautet der Paſſus babli Sabbat: תתינוקות של בית רבן היו מסדרין פרשיותיהן וקורין לאור הנר.

[2]) Tanchuma Sect. ויתרו ſpäteſtens aus der gaanäiſchen Zeit: מעשה בר׳ עקיבא שקראו החזן ברכים לקרות בספר תורה ולא רצה לעלות. אמרו לו תלמידיו . . . ולמה נמנעת מלעלות? א״ל העבודה לא נמנעתי לקרות אלא על שלא סדרתי אותה פרשה ב׳ ג׳ פעמים. שאין אדם רשאי לומר דברי תורה לפני הצבור עד שישפוט (l. שיפשוט) אותה ב׳ ג׳ פעמים בינו לבין עצמו.

[3]) Jeruſ. Megilla p. 75b.: הלועזות לא נהגו כן אלא אחד קורא את כל הפרשה כולה. היה יודע אחד את הפרשה קורא את כולה. ו׳ יודעין ג׳ פסוקין כולהון קראי.

[4]) Saadia bei Abudriham Abſchnitt תפלה של חול. Es heißt daſ.: וכתב ר׳ סעדיה שאם הם צריכין לזה האיש שאינו יודע לקרות שיעלה לפי שהוא כהן או לוי ואין שם אחר זולתו. ידאה שליח צבור אם שיקרא לו מלה במלה יודע לאמרה יכול לקרות. ואם לאו לא יעלה.

tretung durch den Beistand weiß Maimuni im zwölften Jahrhundert noch nichts, sondern stellt es, wie ursprünglich und im Verlaufe der talmudischen und gaonäischen Zeit die Sitte war, als Pflicht auf, daß Jeder zur Thora Angerufene selbst lese.[1])

Sie sehen, m. H., welch' ein wirksames Mittel die Selbstbetheiligung an der öffentlichen Perikopen-Verlesung geworden war. Sie beschämte die Unwissenheit und bestrafte sie mit Ehrlosigkeit; der Ehrgeizige und der Eitele waren genöthigt, sich Kenntniß der heiligen Schrift zu verschaffen; es ist immer besser, wenn die Unehrlichkeit in Gefolgschaft genommen wird, als wenn sie die Herrin spielen darf und die Schüchternheit mitzieht. Diejenige Zeit, welche darin eine Laxheit eintreten ließ und dadurch das Institut der Perikopenverlesung illusorisch machte, hat die krasse Unwissenheit in der biblischen Literatur und den Indifferentismus unserer Zeit — in Deutschland, Frankreich, Italien und ihren Annexen — verschuldet.

Wie, wo und wodurch ist diese so wirksame gottesdienstliche Sitte des Selbstlesens abgekommen und dadurch das Centrum des Gottesdienstes verschoben worden? Wie alle Veränderungen unter dem wechselnden Monde ist auch diese nicht mit einem Male eingetreten. Wie sich bei Maimuni's Angabe gezeigt hat, war der Modus der Selbstbetheiligung noch im zwölften Jahrhundert in Egypten und ohne Zweifel auch in Spanien, Afrika und Asien in Kraft, in den Ländern nämlich, deren Bräuche Maimuni kannte. Aber in derselben Zeit, vielleicht noch früher, war bereits in Frankreich und ohne Zweifel auch in Deutschland ein anderer Modus, der der Vormundschaft, üblich, ein Faulkissen für die Ignoranz. R'Jakob Tam spricht nämlich von dem in seiner Zeit bereits vorhandenen Brauch eines Souffleurs,

---

[1]) Maimuni Codex הלכות תפלה XII. 5. כל אחד ואחד מן הקורין פותח ספר תורה ומביט . . . . ומברך ואחר כך קורא.

welcher denen nachhalf, die nicht selbst geläufig vorlesen konnten. Er entschuldigte diese talmudwidrige Usance damit, daß es recht und billig sei, die Unwissenden, welche nicht selbst aus der Schrift lesen können, nicht der Beschämung auszusetzen.[1]) Aber, wie Sie aus dem Citate ersehen, war damals wenigstens noch der Schein gerettet. Die Gemeinde hörte doch nur die Stimme des zur Thora Angerufenen, und der Beistand durfte nur leise souffliren. Dieser spielte also nur eine untergeordnete Rolle. Aber allmälig erhob der Souffleur seine Stimme, überschrie den eigentlichen Vorleser und brachte ihn endlich ganz zum Schweigen. Wir sehen also hierbei eine neue Differenz in den sephardischen und den zarfatisch-aschkenasischen Gemeinden. Dort blieb noch der alte Modus der Selbstbetheiligung fortbestehen, und hier war ein neuer Usus der soufflirenden Vormundschaft und der Stellvertretung durch einen eigens dazu bestallten Vorleser aufgekommen. Diese Differenz bestand noch im sechszehnten Jahrhundert, zur Zeit Joseph Caro's, und sein Codex erkannte beiden Modalitäten in harmonistischer Weise Berechtigung zu.[2]) Die Differenz beruht vielleicht auf dem verschiedenen Entwickelungsgang der sephardischen und französisch-deutschen Juden im Mittelalter. Jene, die Sephardim, unter Denen Grammatiker, Exegeten und neuhebräische Dichter das Bibelstudium stets in Flor erhalten hatten, waren nicht so tief herabgekommen, in der heiligen Schrift nicht lesen zu können; sie brauchten daher weder einen

---

[1]) Tosafot Baba Batra p. 15a. auch Megilla p. 28b. ומה שנוהגים עתה לקרא שנים בכל התורה אמר ר"ת כדי שלא יתבייש מי שאינו יודע לקרות בעצמו בענין שמצינו במס' בכורים. נמנעו מלהביא בכורים התקינו שחיו מקרין את מי שיודע לקרות ואת מי שאינו יודע לקרות. Aehnlich Raschi zu Sabbat p. 12b. unten: החזן מסדר ראשי פרשיות ומריצן בפיו שמתוך שראש הפרשה שגורה בפיו הוא נזכר . . . ומסייע את שבעה הקורין בנקודיה וטעמיה כלחש.

[2]) Schulchan Aruch Orach Chajim Nr. 139. במקום שנהגו שהעולה בעצמו קורא בקול רם אם לא סדר תחלה הפרשה ב' ג' פעמים בינו לבין עצמו לא יעלה. ובמקום שהחזן קורא הוא צריך לסדר תחלה.

Souffleur, noch einen Ersatzmann. Unter den zarfatischen und deutschen Juden dagegen stand das Talmudstudium obenan, Grammatik und Exegese waren wenig geachtet; dadurch wurde auch die Bibel vernachlässigt oder galt nur als Appendix zum Talmud. Das Lesen unpunktirter Texte fiel ihnen schwer, und darum war ein Beistand oder ein permanenter Vorleser vonnöthen.

Doch dieser Umstand war nicht der einzige Grund, daß die so wichtige Institution, daß jedes anständige und Ehren beanspruchende Gemeindemitglied so viel von hebräischer Sprache und Bibelkunde verstehen sollte, um seine Perikope selbst lesen zu können, in Verfall gerathen ist. Wir haben gefunden, daß R' Tam die Aenderung des uralten Brauches auf den Umstand zurückführte, daß den Unkundigen das Gefühl der Beschämung erspart werden sollte. Diesen Grund läßt Ascheri nicht gelten. Er meinte, die Unwissenden hätten keine Berücksichtigung verdient, im Gegentheil, sie hätten durch die Beschämung angespornt werden müssen, sich in der Bibel heimisch zu machen. Die Abänderung des ursprünglichen Brauches sei vielmehr darauf zurückzuführen: daß nicht Jedermann im Stande gewesen sei, die ihm zugetheilte Perikope mit der üblichen Modulation oder Cantilene (Trop) zu lesen. Das Cantiliren des Textes sei aber so wichtig und wesentlich, daß ohne dasselbe die Verlesung aus dem Pentateuche bedeutungslos sei.[1]) Ascheri war bekanntlich ein Deutscher, und die Aschkenasim legten außerordentlich viel Gewicht auf das complicirte Cantilenen-System, während die sephardischen und italienischen Juden sich noch heutigen Tages nur eines einfachen, leichten Recitativs bedienen. In diesem Kreise der zarfatischen oder aschkenasischen Juden, aus dem das

---

[1]) Ascheri zu Megilla III Nr. 1. אלא נראה הטעם . . . שיקרא שליח ציבור . . . לפי שאין הכל בקיאין בטעמי הקריאה ואין הציבור יוצאין בקריאתו והוא בעיניו כיודע . . . לכך התקינו שיקרא שליח ציבור שהוא בקי בקריאה.

„Buch der Frommen" (ספר חסידים) hervorgegangen ist, galt das Absingen des Textes nicht bloß der pentateuchischen, sondern auch der prophetischen und hagiographischen Perikopen als ein sinaïtisches Gesetz.[1]) Ja, m. H., Ascheri hatte vollkommen Recht; die Cantilene hat unter den französischen und deutschen Juden den schönen und wirksamen Modus der Selbstbetheiligung an dem Perikopen-Verlesen verdrängt. Wer ist denn sobald im Stande, des Schalschelet aufsteigende Skala mit der Vogelstimme hervorzugurgeln? Eine ähnliche Bemerkung machte Abaji gegenüber einer rigorosen Anforderung R'Jochanan's. Dieser, welcher eine angenehme Singstimme hatte, legte einen hohen Werth auf das cantilinirende Lesen des Pentateuchs. Darauf entgegnete Abaji: Wie nun, wenn man mit seiner Stimme keinen modulirenden Ton hervorbringen kann?[2]) Nichts destoweniger behauptete die Cantilene mit ihren Trillern ihren Platz. Jedermann wollte der Pflicht genügen oder die Ehre haben, zur Thoravorlesung zu gelangen, und da nicht Jeder den Singsang nachahmen konnte, so überließ man nach und nach dem Beistande oder öffentlichen Vorleser die Perikopen, und die Hauptperson sank zur stummen Figurantin herab. Auf Kenntniß der hebräischen Sprache und Verständniß des Gelesenen wurde seitdem kein Gewicht gelegt. Die Anordnung Esra's und der großen Versammlung war umsonst eingeführt worden, die Perikopenverlesung wurde und ist zu einer bloßen Form herabgesetzt, ihre Seele ist ihr entschwunden. Anstatt der Unwissenheit zu steuern, hat die Cantilene sie begünstigt.

Doch wie kein Uebel allein kommt, so hat auch ein anderer

---

[1]) Sepher Chassidim Nr. 101: לא תסיג גבול רעך אשר גבלו ראשונים שלא נאמר נגון של תורה לנביאים וכתובים, ושל נביאים לחודה ולכתובים, ושל כתובים לתורה ולנביאים אלא כל נגון שהוא מתוקן שהכל הלכה למשה מסיני, מפני שנאמר: יעננו בקול.

[2]) ר' יוחנן אמר כל הקורא בלא נעימה והשונה בלא זמרה עליו הכתוב אומר וגם אני נתתי להם חוקים לא טובים וכו'. אמר אביי וכי משום דלא ידע לבסומי קלא משפטים בל יחיו בהם קרית ביה?

Umstand dabei mitgewirkt, den Perikopen alle Bedeutung zu nehmen. Es liegt in der Natur der Sache, daß, dem ursprünglichen Gebrauche der Selbstbetheiligung am Verlesen gemäß, die Perikopen kurz sein mußten. Es ist nicht Jedermanns Sache, langathmige Abschnitte mit Aufmerksamkeit öffentlich vorzulesen. Daher war es von jeher eingeführt, daß jeder Angerufene nur etwa drei bis fünf Verse zu lesen hatte. Es wurde noch in der mischnaïtischen Zeit zur Regel aufgestellt: je kürzer die Perikopen, desto besser.[1]) Da am Sabbat nur zwischen 21 und 35 Verse des Pentateuchs verlesen wurden, so konnte derselbe nicht in einem Jahre beendet werden. Rapoport hat mit Scharfsinn und tiefer Gelehrsamkeit herausgebracht, daß die Eintheilung des Pentateuchs in 150 Abschnitte (סדרים), die sich in der Masora und auch schon im Talmud findet, den dreijährigen Cyclus voraussetzt, und daß davon auch die Versabtheilung bedingt war.[2]) Man kann aber noch weiter gehen und behaupten, daß die Mischnah nur den dreijährigen Cyclus kennt, daß dieser demgemäß der ursprüngliche war. Denn sie spricht unzweideutig von einer Unterbrechung der laufenden Perikopen durch Festtage und Neumonde, wenn sie auf einen Sabbat fallen und durch exceptionelle Sabbate, wie die vier vor

---

[1]) Tosifta Megilla III. אין קורין בתורה פחות מג' פסוקים . . . אין קורין בנביא פחות מג' פסוקים המקצר הרי זה משובח מפטירין. Dieser Schluß bezieht sich nicht bloß auf den letzten Passus, auf die prophetischen, sondern auch auf die pentateuchischen Perikopen. Es geht daraus hervor, daß höchstens 5 Verse auf einen Vorleser gekommen sind.

[2]) Sammelschrift הליכות קדם von Gabriel Polak p. 10 fg. Wenn Rapoport daselbst p. 17 behauptet, daß die Peschito zum Pentateuch (deren jüdischer Ursprung nach den Forschungen Rapoport's, Calvari's und Perles' als ausgemacht gelten kann) den einjährigen Cyclus voraussetzt, so ist das noch nicht ausgemacht. Sie hat allerdings zum Schluß nur 126 sectiones (צחחא) für den Pentateuch; aber die Zahl muß corrumpirt sein, da die Zahl der sectiones für Genesis so ziemlich mit denen der סדרים (über 40) übereinstimmt.

dem Passah-Feste, und fügt hinzu, daß nach dieser Unterbrechung die Reihenfolge wieder fortgesetzt werden soll.[1])

Die Frage drängt sich auf, wie kam man darauf, den ursprünglichen, im Stammlande üblichen dreijährigen Turnus in einen einjährigen zu verwandeln? Eigentlich muß die Frage anders formulirt werden. Wenn ein anderer Modus eingeführt wurde, so kann es nur in Babylonien geschehen sein. Es entsteht also die Frage: Waren dort die langathmigen Perikopen beliebt, wie sie bei uns Brauch sind? Es scheint nicht. Man hat zu voreilig aus dem Satze: לבני מערבא דמסקי באוריתא בתלת שנין gefolgert, daß im Gegensatz dazu in Babylonien der einjährige Cyclus Usus gewesen sei. Denn warum findet sich im Talmud keine Spur davon, besonders so gar nichts von den Varianten in gewissen Jahresformen (נפרדים oder מחוברין)? Ferner hätte, wenn unsere Perikopenordnung in den babylonischen Gemeinden eingeführt gewesen wäre, etwas von der Schlußfeier (שמחת תורה) erwähnt sein müssen. Aber dieses Fest wird, meines Wissens, erst in Schriften des 11. Jahrhunderts als bestehend genannt, es sei denn, daß man den Sohar R'Simon b. Jochai vindiciren will, wo שמחת תורה allerdings bereits eine Rolle spielt. End-

---

[1]) Mischna Megilla p, 29: ראש חודש אדר שחל להיות בשבת קורין בפרשת שקלים . . בשניה זכור . . . ברביעית ההודש הזה לכם: בחמשית חוזרין לכסדרן. לכל מפסיקין בראשי חדשים בחנוכה ופורים ꝛc. Im Talmud wird dann die Frage ventilirt, welche Ordnung darunter verstanden ist: לסדר מאי? ר' אמי אמר לסדר פרשיות הוא חוזר. ר' ירמיה אמר לסדר הפטרות הוא חוזר. Der Schluß der Debatte lautet: בותיה דר' אמי מסתברא לסדר פרשיות הוא חוזר, d. h. wenn der Sabbat eine exceptionelle Wichtigkeit hat oder wenn ein Feiertag oder Halbfeiertag auf einen Sabbat fällt, so wird die laufende Ordnung der Pentateuch-Perikopen unterbrochen, die den Tag bezeichnende Perikope dafür eingeschoben, und am nächsten Sabbat wird die laufende Perikope wieder aufgenommen. Ich habe anderweitig nachgewiesen, daß davon die Bezeichnung פסיקתא herzuleiten ist, daß nämlich die Pesikta eine Sammlung solcher Agada's oder Midraschim (Homilien oder Predigten) ist, welche für ausgezeichnete Sabbate oder Festtage bestimmt waren.

lich hätte bei den langen Perikopen die Regel: „je kürzer desto besser" unbeachtet bleiben müssen. Welche Perikopenordnung war demnach in Babylonien üblich?

Aus einer Boraïta geht hervor, daß neben einer festen Ordnung auch eine andere im Gebrauche war, die wir eine variabele nennen wollen. Sie bestand in dem Modus, daß man da, wo man am Sabbat Morgen aufgehört hat, am Nachmittag und ferner am Montag und Donnerstag weiter gelesen hat.[1]) Dieser Usus, der auf R'Meïrs Autorität zurückgeführt wird, verbrauchte in jeder Woche mindestens 3 mal 9 Verse mehr als der feste, d. h. mindestens noch einmal so viel, als bei dem Letzteren, der Pentateuch ist also nach diesem variabelen System in kaum zwei Jahren vollendet worden. Nach demselben scheint gar keine Rücksicht auf Coincidenz mit dem Jahresanfange oder Ende genommen, und nur ein einziger Umstand dabei beachtet worden zu sein, daß die Perikopen von der Strafandrohung in Leviticus und Deuteronomium je vor dem Wochenfeste und dem Jahresbeginn gelesen werden sollten.[2]) Dieser variabele Modus näherte sich jedoch nur dem einjährigen Cyclus, ohne mit ihm zusammenzufallen. Er scheint in Babylonien lange üblich gewesen zu sein, da erst R'Seïra (im vierten Jahrhundert) das constante System für halachisch normativ erklärte, und das andere bald auf die Autorität R'Meïr's und bald auf die R'Jehuda's zurückgeführt wurde. Diese skrupulöse Rücksichtsnahme auf die Strafandrohung, daß sie vor einem bestimmten Zeitpunkt gelesen

---

[1]) Megilla 31, b: ת״ר מקום שמפסיקין בשבת שחרית שם קורין במנחה, במנחה שם קורין בשני וגו׳ בחמישי שם קורין לשבת הבאה דברי ר׳ מאיר. ר׳ יהודה אומר מקום שמפסיקין בשבת שחרית שם קורין במנחה ובשני ובחמישי ולשבת הבאה אמר ר׳ זירא הלכה. ע״ש.

[2]) Daf. 29b. תניא ר׳ שמעון בן אלעזר אמר עזרא תקן להם לישראל שיהיו קורין קללות שבתורת כהנים קודם עצרת ושבמשנה תורה קודם ר״ה. Ich halte diese Boraïtha für apokryph, da sonst nirgends auf sie Rücksicht genommen wird.

werden sollte, war dem superstitiösen Wesen der babylonischen Juden angemessen und gewiß nur dort beobachtet worden. Diese Rücksichtsnahme mußte nach und nach auf den einjährigen Cyclus führen.

Sie sehen also, m. H., daß der ursprüngliche und älteste Brauch war, die Perikopen aus Pentateuch und Propheten so kurz als möglich zu normiren, 9 bis 15 Verse an Wochentagen und Sabbat-Nachmittag, 21 bis 35 am Sabbat-Vormittag. In Folge dessen konnte der Turnus des ganzen Pentateuches erst alle drei Jahre umlaufen. Neben diesem bestand ein anderer Modus, der variabele, welcher noch immer nicht der einjährige war, sondern sich erst später, vielleicht in der gaonäischen Zeit dazu ausbildete, da auch in **Masechet Sopherim** dieser Cyclus nicht erwähnt wird.

Wodurch ist der alte Cyclus von dem neuen verdrängt worden? Der erste Kreuzzug scheint ihm ein Ende gemacht zu haben. Die Juden Palästina's, welche ihn bis zu Ende des eilften Jahrhunderts beibehalten hatten, wurden bekanntlich von der frommen Mörderschaar Gottfried's v. Bouillon erschlagen oder verbrannt. Einzelne Flüchtlinge derselben waren nach Egypten entkommen, und diese setzten ihren Brauch in einer Synagoge כניסת אלשמאיין (Synagoge der Morgenländer) in Kairo fort, wie uns Benjamin von Tudela, welcher ungefähr gleichzeitig mit Maimuni daselbst angekommen war, überliefert hat. Darum konnte Maimuni aufstellen: der einjährige Cyclus sei allgemein in Brauch, der dreijährige dagegen nur bei Wenigen (אינו מצוי פשוט). — In Folge des einjährigen Cyclus war es den Einzelnen, welche nicht bibelfest waren, unmöglich, selbst aus dem unpunktirten Text des Pentateuchs vorzulesen; daher wurde die Stellvertretung durch den allgemeinen Vorleser oder der Modus der Vormundschaft immer allgemeiner. Der einjährige Turnus, d. h. die langen Perikopen und die Cantilene beim Vorlesen haben mit einem Worte Esra's Institution vollständig illusorisch

gemacht, indem der Hauptzweck, Kunde der heiligen Schrift zu verallgemeinern, dadurch vereitelt wurde.

M. H.! Es ist nicht zu übersehen, daß dem Judenthume ein Schisma droht, ähnlich der Zeit, als kleinasiatische und alexandrinische Juden einige Minimaltheile aus dem Judenthume entnahmen, daraus eine neue Religion machten und diese neue Religion als die Urlehre Israels hartnäckig verkündeten. Sophisten sprechen auch heute von einem deutschen, französischen und anderssprachlichen Judenthume, wie man damals von einem hellenischen Judenthume sprach; sie möchten es von dem Urstocke völlig loslösen. Diese Sophisten hassen darum die hebräische Sprache und wollen sie aus ihrem letzten Asyl, aus dem Gottesdienste, verdrängen, haben sie auch schon zum Theil verdrängt. Das Schibolet der Parteien ist die hebräische Sprache. Für Diejenigen, welche sich in der Continuität von Abraham und Mose durch die Propheten, Sopherim, Tanaïten, Lehrer des Talmuds fühlen, mit einem Worte das Judenthum des Pentateuchs, der Propheten und des Talmud bekennen, ist die Erhaltung der hebräischen Sprache eine so wesentliche Bedingung, wie der Sauerstoff für das Leben. Verstehen wir denn schon die ganze Tiefe der heiligen Schrift? Wir stehen erst in den Anfängen der Exegese, das gestehen die wissenschaftlichen Schriftausleger zu. Können wir aber die heilige Schrift verstehen, ohne daß uns die Sprache derselben so vertraut wie die Muttersprache ist? Wohlan denn! Sie Alle sind von der Unentbehrlichkeit der Kenntniß derselben für alle Schichten der jüdischen Bevölkerung durchdrungen. Sie verwenden viel Eifer darauf, sie in den Religionsschulen der Jugend einzuprägen und zu vererben. Ich sage Ihnen: Sie treiben eine Sisyphus-Arbeit, wenn sie nicht den uralten Modus wieder einführen, daß Jeder, der zur Thora an- oder aufgerufen wird, die ihm zugetheilte, versteht sich kleine Perikope, selbst lese. Mögen zunächst die Kundigen mit dem Beispiel vorangehen, die Unkundigen mögen

vor der Hand in der Uebergangszeit schonend behandelt werden, daß der Vorleser sie vertrete. Das Gefühl der Beschämung, der Ehrgeiz, die Eitelkeit werden sie schon dahin bringen, es den Kundigen nachzuthun. . . . Kürzen wir zu dem Zwecke die Perikopen und lassen wir die entstellende Cantilene fahren. Gewöhnen wir die Jugend, einen kurzen Abschnitt aus dem Pentateuch mit Verständniß vorlesen zu können. Mit einem Worte, nehmen wir Esra's Werk wieder auf, retten wir das Judenthum, wie dieser große Sopher!

Die daraus folgenden Consequenzen werde ich mir erlauben, für die Tagesordnung in bestimmten Anträgen zu formuliren.

Zur Geschichte der Anschauungen über die jüdisch-hellenistische Religionsphilosophie.

Vortrag von Dr. Freudenthal.

M. H.! Als ich vor Kurzem aufgefordert wurde, auch mein Scherflein zu dem Gastgeschenke beizusteuern, welches das Seminar seinen lieben Gästen darzureichen wünschte, da habe ich mich gefragt, was ich Ihnen denn wohl zu bieten vermöge. Man darf ja wohl behaupten, daß es viel geradere und sicherere Wege der Belehrung giebt, als den des schnell verrauschenden, gesprochenen Wortes. Daß außerdem eine Fülle überaus anstrengender Geschäfte Ihrer in diesen Tagen harre, war vorauszusehen. Die ansehnliche Zahl von Vorträgen, die bereits angekündigt waren, durch eine in das Détail einer wissenschaftlichen Frage eingehende Specialuntersuchung zu vergrößern, däuchte mir daher eine gewagte Zumuthung an Ihre Nachsicht zu sein. Ein gutes Werk

aber schien ich mir zu unternehmen, wenn ich die mir hier gegönnte Zeit dazu benutzte, auf ein verstoßenes Kind der jüdischen Wissenschaft Sie aufmerksam zu machen und es Ihrer Theilnahme zu empfehlen. Diese Theilnahme lernt sich nicht aus vielbändigen Handbüchern und gelehrten Folianten. Wie sie nur durch persönlichen Verkehr gewonnen wird, so pflanzt sie sich am wirksamsten fort durch das lebende Wort, das von Mund zu Munde geht.

Hat denn aber auch die Wissenschaft Schooß- und Stiefkinder? Ohne Zweifel. Auf gewisse Materien wendet sich oft eine unermüdliche Forschung, der kein Zug im Antlitz des geliebten Gegenstandes unbedeutend scheint, die Geburt, Leben und Tod dieser Lieblinge mit mehr als mütterlicher Sorgfalt betrachtet. Andere Stoffe, oft von weit höherem Werthe, werden wie ungerathene Kinder hintangesetzt, wenn man nicht Muth oder Haß genug hat, sie geradezu zu verläugnen.

Ein solches Stiefkind ist bis heute der modernen jüdischen Wissenschaft die Theologie der jüdischen Hellenisten geblieben. Theilnahmlos ging man an ihr vorüber, während man für Verwandtes die zärtlichste Aufmerksamkeit besaß; kaum daß gelegentlich ein gelehrter Mann einen erfolgreichen Streifzug in ein Gebiet unternahm, dessen Nachbarreiche er beherrschte. Das Ganze als Ganzes und als eine der Lichtseiten zu erkennen und darzustellen, die das thatenreiche Geistesleben der jüdischen Nation aufweist, das hat noch Keiner versucht.

Diese Erscheinung darf uns nicht Wunder nehmen. Es sind nicht mehr als etwa vier Jahrzehende verstrichen, seitdem jüdische Geschichte und Litteratur mit den Methoden der modernen Wissenschaft von Juden erforscht werden. Vier Jahrzehende aber genügen nicht, um eine Wissenschaft in allen ihren Theilen auszubauen, deren Gegenstand so alt ist wie die Geschichte des Menschengeschlechts und so weit wie die bewohnte Erde.

Aber sie mag ihre guten Gründe haben, diese Thatsache, sie bleibt darum doch nicht minder beklagenswerth — vor Allem

um des Gegenſtandes willen, der vielleicht in Folge dieſer Vernachläſſigung zu ſeinem guten Rechte nicht hat kommen können.

Um dies zu begründen, um ſo auf eine Lücke hinzuweiſen und womöglich zur Ausfüllung dieſer Lücke anzuregen in einer Verſammlung, der es an Kräften nicht fehlt, ſie zu füllen, gebe ich eine kurze Zuſammenſtellung der verſchiedenen Anſichten und Anſchauungen, die ſich geltend gemacht haben, ſeitdem man über die Religionsphiloſophie der jüdiſchen Helleniſten zu denken und zu ſchreiben begonnen hat, bis auf ihre neueſten Darſteller, wenn Sie wollen, eine Geſchichte der Geſchichte der jüdiſch-helleniſtiſchen Theologie. Sie wird Ihnen beweiſen, daß dieſe Geſchichte zu allen Zeiten Freunde und Feinde in reicher Zahl gekannt, daß ſie aber bis heute Eines nicht gefunden hat, was ihr Noth thut: Richter, die unbefangen und unparteiiſch über ſie erkennen mochten.

Die jüdiſch-helleniſtiſche Litteratur hat den Paläſtinenſern nie als ein rechtes Kind des Judenthums gegolten. Hervorgegangen aus der Verbindung griechiſchen Geiſtes und jüdiſchen Glaubens, niedergelegt in einer fremden Sprache, der Sprache der Heiden, der Götzendiener, des vielgehaßten Nationalfeindes, ward dieſes Schriftthum ſelbſt gehaßt und zurückgewieſen von einer Zeit, der Erklärung, Deutung und Anwendung des Bibelwortes, nicht originelle Forſchung höchſte Aufgabe des Daſeins war, die das Studium fremdländiſcher Litteratur, ja jedes Werkes verpönte, das einer andern als der allein herrſchenden Strömung folgte.

Was die Abneigung der Paläſtinenſer gegen den Sprößling des jüdiſchen Hellenismus begonnen hatte, das vollendeten die Verfolgungen heidniſcher und chriſtlicher Machthaber, welche die Blüthe der helleniſtiſchen, jüdiſchen Gemeinden brachen und Tauſende von Juden zugleich aus der Philoſophie und der väterlichen Religion in den Schooß des Heidenthums oder des Chriſtenthums trieben. Die furchtbaren Stöße, die den jüdiſchen Staat aus ſeinen Angeln hoben, haben auch die jüdiſch-helleniſtiſche Litteratur aus dem Herzen des jüdiſchen Volkes — auch des grie-

chisch sprechenden — in die Verbannung unter fremde Völker geworfen. Mit dem zweiten Jahrhundert verschwindet jede originelle litterärische Thätigkeit aus den helleniſtischen Gemeinden; es erlischt selbst die Erinnerung an die größten Namen der alten helleniſtischen Zeit, und wenn auch ihr stiller Einfluß selbst in Werken fortlebt, die das eigenste Gepräge des jüdischen Geistes an sich tragen, so ist doch diese Nachwirkung nur der unsichtbaren Kraft eines Fluidums vergleichbar, das, den Zeitgenossen selbst nicht sichtbar, noch heute kaum erkannt, nur dem bewaffneten Auge des Forschers sich offenbaren mag.

Das Dunkel wird nicht heller, da die Schatten des Mittelalters dichter werden: bis zu Asaria de' Rossi sind in hebräischer oder aramäischer Sprache die Namen Aristobul's oder Philo's nicht geschrieben worden; nur von einzelnen hierher gehörigen Apokryphen bringt aus Uebersetzungen vereinzelte Kunde zu den jüdischen Schriftstellern des Mittelalters.[1]

Inwieweit auch diese Thatsache, so befremdend sie uns heute erscheinen mag, doch beigetragen hat zur Erhaltung jüdischen Wesens in den jüdischen Gemeinden; inwieweit jene Verachtung, jene Unterdrückung und Beseitigung der fremdzungigen und fremdgeistigen Litteratur das nationale Leben selbst gestärkt und an ihrem Theile erhalten hat, das kann der Gegenstand dieser Betrachtung nicht sein; aber unumwunden muß es ausgesprochen werden, daß die Erhaltung des jüdisch-helleniſtischen Schriftthums nicht der Fürsorge des jüdischen Volkes, sondern einzig christlichen Gelehrten und christlichen Abschreibern zu danken ist.

Freilich haben wir diesen Liebesdienst theuer genug bezahlen müssen. Die christlichen Väter und das christliche Alterthum überhaupt nehmen sich der litterärischen Erzeugnisse der helleniſtischen Zeit nicht um dieser selbst willen an; ihnen liegt am Herzen — und wer könnte es ihnen verdenken — zunächst, was durch die Aufnahme in den alttestamentlichen Kanon geschützt war, sodann was nach irgend einer Seite hin das Christenthum

zu verherrlichen, zu erklären, zu begründen schien, endlich was ihnen Waffen gegen das Heidenthum lieferte oder durch seine Verwandtschaft mit christlichen Lehren Interesse einflößte.

Das sind denn Nichts wie einige apokryphe und pseudepigraphe Schriften, die Werke Philo's und Josephus' — wenn man die letztern überhaupt hierher rechnen will — und wenige andere Bruchstücke von geringem inneren Werthe, denen nur die Polemik oder Apologetik jener Tage eine Bedeutung gab. So erklärt sich die Dürftigkeit dieser Litteratur, die einst einen ungemessenen Reichthum von Geist und Kraft aufgewiesen hat, und so verstehen wir es auch, warum gerade diese, oft ganz unbedeutenden Ueberbleibsel aus jenem Zusammensturz gerettet sind, der schönere Gebäude für alle Zeit begraben hat.

Doch das Verlorene bringt keine Klage uns zurück. Uns gilt es heute, diese Trümmer als Bestandtheile alter, ehrwürdiger Bauwerke an den rechten Ort zu stellen, sie nach dem Plane zu ordnen, nach dem die alten Werkmeister mögen gearbeitet haben, ein Bild von ihnen im Geiste zu entwerfen, wie es der alten Zeit vor Augen stand. Viele haben das versucht. Ist es Einem gelungen?

Daß wir zunächst von der christlichen Patristik eine unbefangene Würdigung jener jüdischen Bestrebungen nicht zu erwarten haben, leuchtet ein. Freilich stehen die alten Väter auf den Schultern der jüdischen Religionsphilosophen. Freilich läßt sich von Clemens aus Alexandrien bis auf Johannes aus Damascus eine fast ununterbrochene Reihe von Lehrern der orientalischen Kirche nachweisen, die geradezu als Schüler Philo's bezeichnet werden können; Ambrosius von Mailand überträgt Methode und Lehre Philo's auch in das Abendland und am Schlusse dieses Zeitraumes vermitteln **catenae** und **parallela sacra** die Kenntniß der philonischen Schriften dem Mittelalter. Die Hinneigung zu dem bedeutendsten Vertreter des jüdischen Hellenismus blieb be-

stehen, obgleich schon zur Zeit des Origenes der Neuplatonismus als ketzerisch aus dem Schooße der orthodoxen Kirche war verbannt worden, trotz aller Verwandtschaft, die zwischen jüdisch-helleniſtischen und heidnisch-neuplatonischen Lehren bestand. Sie erhielt sich ungeschwächt, solange man überhaupt Sinn für philosophische Forschung sich bewahrte.

Aber ein rechtes Verständniß für den Sinn der jüdischen Religionsphilosophie fehlte dennoch gänzlich, und von einer geschichtlichen Forschung über Ursprung, Fortgang und Verfall dieser Erscheinung kann nicht die Rede sein in der wirren, geschichtslosen Zeit, in der christliche Kaiser den letzten Rest philosophischer Forschung unter Heiden und Juden zu ersticken suchten. Die christlichen Väter stellen sich ganz naiv auf einen specifisch christlichen Standpunkt und urtheilen von ihm herab über die nahen und doch so fern stehenden Bestrebungen der jüdischen Theologen. Man sah, daß es in ihren Schriften der Anklänge an christliche Anschauungen nicht wenige gab; man fand es unbegreiflich, daß die alten Väter ihre Lehren jüdischen Meistern sollten entlehnt haben. Was war die Folge?

Man hielt sich für überzeugt, daß diese Juden gar keine echten Juden seien, sondern verkappte Christen, aufrichtige geheime Anhänger der orthodoxen Lehre oder verirrte Kinder der Kirche[2]. So ward Philo zum Schüler des Petrus[3]; in Essäern und Therapeuten erblickte man christliche Secten, denen Nichts zum Christenthum fehlte, als der Name[4]; die Schriften der jüdischen Helleniſten wurden oft in derb christlichem Sinne interpolirt, und Keiner der späteren Leser sah die schroffen Widersprüche zwischen den echten Bestandtheilen und den plumpen Einschiebseln.

Und auch der Inhalt dieser Schriften nahm den Kirchenvätern unter der Hand eine andere Gestalt an. Origenes, Basilius, Ambrosius, Gregorius von Nazianz, Theodoret und viele Andere schmücken mit den glänzenden Fetzen der alten jüdischen

Theologen ihre Predigten und Abhandlungen, ohne sich des Gegensatzes bewußt zu werden, der zwischen den alten Mustern und den neuen Copien besteht. Aristobul's σοφία, der λόγος Philo's wurden für den λόγος des Christenthums und den als Messias erschienenen Gottessohn erklärt [5], und um die grenzenlose Täuschung zu vervollständigen, in der man sich befand, so wurde auch das geschichtliche Verhältniß, das zwischen Judenthum und Heidenthum besteht, auf den Kopf gestellt. In den groben Fälschungen der Pseudepigraphen erblickte man die uralte Weisheit griechischer Seher und Sänger; Orpheus, Homer und Hesiod sollten jüdische und griechische Lehren vorahnend geschaut, Plato zu den Füßen Moses' gesessen haben, und alle griechische Philosophie sollte ein Schatten jüdischer Offenbarung sein, den die Macht des Teufels und der Dämonen auf die heidnische Welt geworfen habe [6].

Das spätere Mittelalter thut Nichts, um die Fehler der früheren christlichen Zeit gut zu machen. Im Gegentheil. Die Irrthümer werden größer, die Kenntniß des jüdischen Alterthums geringer, die Vorurtheile dichter: zuletzt verschwindet fast jede Kunde vom jüdischen Hellenismus, soweit nicht der Kanon des alten Testamentes und schlechte lateinische Uebersetzungen sie vermitteln. Die Kirche des Abendlandes ward fast alleinige Trägerin der bisherigen Bildung; aber nur wenige von ihren Lehrern besaßen Geisteskraft und Gelehrsamkeit genug, um anstatt ihre unmittelbaren Vorgänger urtheilslos zu excerpiren, zu den alten Quellen selbst zurückzugehen und durch sie die eigene **pusillitas ingenioli**, über die sie oft genug selber klagen, befruchten zu lassen.

Während man im neunten Jahrhundert noch gegen das zu eifrige Lesen der Schriften Philo's und Josephus' von christlicher Seite eifern zu müssen glaubte [7], und die Lectüre Josephus' auch sonst häufig empfohlen ward [8], beweisen doch nur wenige Citate bei den Scholastikern des Occidentes, daß spärliche unlautere Tropfen aus jenen alten philosophischen Quellen in die spä-

teren Zeiten des Mittelalters hinabgeflossen waren. Nur die hierher gehörigen Apokryphen wurden zu allen Zeiten vielfach gelesen und selbst commentirt. Aber die Zeit, welche die Pseudepigraphen den Apokryphen, ja den echten biblischen Schriften gleichstellte, welche den Erzvätern auf Grund dieser trüben Litteratur eine helle Kenntniß des Christenthums beimaß, welche die Bücher der Makkabäer von Simon Pontifex und dem Juden Philo verfaßt sein ließ [9], welche Physik aus der Genesis und Logik aus dem hohen Liede lernen wollte [10], sie konnte auch in ihren besten, gelehrtesten, unbefangensten Vertretern zu einem geschichtlichen Verständniß der hellenistischen Religionsphilosophie nicht gelangen.

Die Irrthümer des Mittelalters erbt in voller Zahl der Humanismus. Das Wiedererscheinen klassischer Autoren in den Schulen lichtet nur zum Theile das Dunkel, das im Mittelalter die Texte der hellenistischen Schriftsteller bedeckt hat. Die in rascher Folge sich drängenden Ausgaben und Uebersetzungen führen kaum zu einem besseren Verständniß des Inhaltes, denn die erschlichene Autorität einer ohne Kritik geschaffenen Vulgata hemmt das ernste Studium. Dazu beschäftigen andere, wichtigere Fragen die wissenschaftliche Welt, und weder Luther's absprechende Urtheile über 'jüdische Alfanzereien', noch Marsilius Ficinus' neuplatonische Liebhabereien konnten ermuthigend auf die Erforschung des jüdischen Hellenismus einwirken. Pico di Mirandola's und Reuchlin's Vorliebe für kabbalistische Träume, deren Verwandtschaft mit der jüdisch-hellenistischen Religionsphilosophie man bald genug ahnte, lichtete nicht das Dunkel, sondern umnebelte die Köpfe von Zeitgenossen und Nachfolgern; denn Schwärmer wie Agrippa von Nettesheim und Theophrastus Paracelsus deckten mit den Irrthümern der bedeutenden Männer die Truggebilde der eigenen, irren Phantasie.

Auch bei nüchternen Forschern hinderten die alten Vorurtheile jede geschichtliche Erkenntniß. Der Glaube an die Fabrikate der Pseudepigraphie, an die Urweisheit der Hebräer blieb

lange Zeit ungeschwächt. Ergötzliche Zwistigkeiten über die schriftstellerische Thätigkeit unseres Erzvaters Adam liefert das siebzehnte Jahrhundert [11]; Adam, Seth, Henoch, Abraham und eigentlich alle Erzväter gelten für bedeutende Philosophen [12]. Hugo Grotius glaubt, daß Philo die Dreieinigkeit bekenne [13]; Petavius ist geneigt, ihn für einen Arianer zu halten [14], und noch Mangey möchte annehmen, Plato habe seine Weisheit aus einer griechischen Uebersetzung der Bibel geschöpft [15], um unzählige ähnliche Mißverständnisse zu übergehen, von denen die Litteratur dieser Zeit überströmt.

Doch während diese Irrthümer noch auf der theologischen und philologischen Welt lagen, zum Theil schon längere Zeit, bevor sie ausgesprochen wurden, beginnt eine bessere Erkenntniß sich Bahn zu brechen. Man sucht wenigstens nach Licht, das die frühere Zeit trotz der Dunkelheit, die sie umgab, nicht vermißt hatte. Seit dem Ende des siebzehnten Jahrhunderts trat die Geschichte der Religionen in den Kreis der Theologie, und von ihr aus führte ein naher Weg zu der Religionsphilosophie der jüdischen Hellenisten. Gerhard Johannes Vossius schreibt mit großer Gelehrsamkeit, wenn auch in tiefer Befangenheit sein Werk **de theologia gentili et de physiologia Christiana**, Stanley, der Vater der Geschichte der Philosophie, verfaßt seine **historia philosophiae orientalis**, und zahlreiche andere Werke bearbeiten in ihrer Weise dasselbe Gebiet. Johannes Clericus weist im siebenten seiner **epistolae criticae** den alten Wahnglauben zurück, Plato sei bei den Juden in die Schule gegangen und giebt auch in den folgenden Briefen und andern Werken manchen nützlichen Wink; Eschenbach's Epigenes deckt wenigstens einige der gröbsten Fälschungen der Orphiker auf; Hody beleuchtet in seinen bekannten Werken die Anfänge des jüdischen Hellenismus und entlarvt den Fälscher des Aristeasbriefes trotz allen Sträubens der aus langem Schlafe geweckten Theologie. Der Streit der 'Puristen' und 'Hebraisten' [16] über 'den Stil' des neuen Testa-

mentes wirft auf die Sprache der jüdischen Hellenisten wenigstens einige Streiflichter; seit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts liegen auch die Werke Philo's und Josephus' in Ausgaben vor, die, so mangelhaft sie an sich sein mögen, doch bis heute nicht übertroffen und nicht entbehrlich gemacht worden sind. Im Dienste der christlichen Theologie stehen zahlreiche Abhandlungen, die über einzelne Gegenstände aus diesem Gebiete erscheinen. Theologen in großer Zahl commentiren einige, hierher gehörige Schriften; es regnet seit dem siebzehnten Jahrhundert Monographien, Uebersichten, Miscellaneen über sprachliche, philosophische und vor Allem theologische Fragen aus unserem Gebiete, zumal über die Secten der Essäer und Therapeuten und über den Zusammenhang Philo's mit dem neuen Testamente: einen nennenswerthen Erfolg haben diese oft sehr gelehrten, aber sämmtlich systemlosen Versuche nicht gehabt.

Ein frischer Zug kam erst mit Mosheim und Brucker in diese Forschungen, doch zugleich ein Krankheitsstoff, der ihnen ein langes Siechthum einbrachte. Der Krankheitsheerd aber liegt in früherer Zeit.

In den ersten Jahrhunderten vor und nach der gewöhnlichen Zeitrechnung war der Glaube an geheime orientalische Lehren allgemein verbreitet. Man fühlte sich selbst so leer und öde, daß man begierig nach jedem unverstandenen, abergläubischen Brauche, nach jeder mystischen Formel des Orientes griff, um die eigene Blöße zu decken. Es genügte, ein Aegypter, Chaldäer, Inder zu sein, oder sich für einen solchen auszugeben, um für einen Mysten tiefer Geheimnisse, für einen Propheten uralter Weisheit von dem gläubigen Pöbel der niederen und der höheren Stände gehalten zu werden. Schon aus den allbekannten Schriftstellern wie Horaz, Juvenal, Sueton, Plutarch, Lucian, Flavius Philostratus und Anderen ist Ihnen die keineswegs achtbare Rolle bekannt, welche die Angehörigen jener Länder in der römischen Welt, zumal bei den Frauen, spielten. Es fehlt auch

nicht an Belegen für die allgemein geltende Ueberzeugung, eine geheimnißvolle, alle griechiſche Speculation an Alter wie an Tiefe übertreffende Weisheit, ja die Wurzel aller philoſophiſchen Erkenntniß ſei in den heiligen Schriften des Orientes aufzuſuchen [17].

An dieſe im Alterthume weit verbreitete Meinung knüpft Mosheim an. Geſtützt auf zahlreiche Stellen der Alten und auf mancherlei Vorarbeiten ſtellte er die Hypotheſe auf [18], es habe unter den Völkern Aſiens und Afrika's ausgebildete philoſophiſche Syſteme gegeben, in uralter Zeit begründet, in geheimnißvollen Culten bewahrt, nur beſonderen Günſtlingen von Prieſtern ganz erſchloſſen. Aus dieſem mit allen Schauern des Alters und des Geheimniſſes bedeckten Born der Weisheit haben auch die Juden Aegyptens getrunken; von den Juden ſei dieſe Lehre zu den Chriſten gekommen und alle Schwärmereien der Gnoſtiker ſeien wie die Ketzereien anderer chriſtlichen Secten aus einer und derſelben Quelle gefloſſen. Den Inhalt, die Geſchichte dieſer 'orientaliſchen Philoſophie' hatte Mosheim nicht näher erläutern können; ſeine Hypotheſen blieben, wie Herder beißend ſagt, ein 'Tanzgekreiſe um den Altar eines unbekannten Gottes, ein ewiger in ſich kehrender Zirkel ohne Fuß und Stellung' [19].

Zahlreiche Anhänger beſtrebten ſich zu erweiſen, was Mosheim behauptet hatte. Brucker vor Allen in ſeiner wahrhaft gelehrten **historia critica philosophiae** ſuchte nach Beſtimmtheit, nach feſtem Gehalte, aber ohne Erfolg [20]. Buhle, der nüchterne, rationaliſtiſche Kenner der alten Philoſophie, ſpricht von einem zoroaſtriſchen 'Inſtitute' für Weltweisheit [21], und noch in neueſter Zeit kehrt die Mosheim'ſche Hypotheſe, wenn auch vielfach modificirt und oft mit Scharfſinn nnd Gelehrſamkeit begründet, wieder. Man flüchtete, um ſie zu ſtützen, zu faſt allen Culturvölkern des Alterthums, um welche Sage oder Geſchichte den Schimmer alter Weisheit gebreitet haben [22].

Für die Einwirkung des Parſismus auf die jüdiſchen Helleniſten plädiren Horn [23], Buhle [24] und in neueſter Zeit Hilgen-

feld [25]; Indien sei der Ursitz der jüdisch-alexandrinischen Weisheit, so behaupten Isaak Jakob Schmidt [26] und von Bohlen [27]; Aegypten, das Land der Mumien und des Thierdienstes, soll einen bedeutenden Einfluß auf die Lehren Philo's ausgeübt haben nach der Ansicht Horn's und Anderer [28]; chaldäische Elemente findet in den Philonischen Schriften Plank [29]; selbst China ist man geneigt, als Mutterland alexandrinischer Lehren anzusehen [30]: zuletzt ist die Kab bala, als uralte traditionelle Weisheit der Juden, zur Grundlage des philonischen Systems gemacht worden [31]. Damit war man denn glücklich so weit gekommen, Erscheinungen des ersten aus Bewegungen des neunten oder dreizehnten Jahrhunderts erklärt, das Kind zur Großmutter der Mutter gemacht zu haben.

Diesen zum Theil recht wunderlichen Theorien gegenüber fehlte es zum Glück nicht an nüchternen Stimmen. Es ist das Verdienst Tittmann's [32], früh eine Menge von Instanzen gegen die Mosheim-Brucker'sche Theorie ins Feld geführt zu haben. Sodann haben Meiners [33], Tiedemann [34] und am gründlichsten Georgii [35] in einer trefflichen, jedoch nicht ganz vorurtheilsfreien Abhandlung darauf hingewiesen, daß, wenn auch manche Lehren aus dem Dunkel der Tempel des Orientes auf die Völkermärkte der hellenistischen Städte sich mögen verirrt haben, durch vage Begriffe von einem specifisch orientalischen 'Emanatismus, Dualismus, Intellectualphilosophie' [36] und durch bloße Zusammenstellung zufälliger Einzelheiten nimmermehr der Beweis dafür geführt werden könne, daß die Grundlage der jüdisch-helleniſtischen Religionsphilosophie irgend wo anders als bei Griechen und Juden und in ihren allgemein zugänglichen, nichts weniger als geheimen Lehren und Schriften zu suchen sei.

Doch als die Mosheim'sche Hypothese von der Mehrzahl der Forscher längst aufgegeben war, konnte die rechte Anschauung und die rechte Behandlungsweise unseres Gegenstandes noch immer nicht Platz greifen. Man hielt sich an Aeußerlichkeiten; man

verglich einzelne griechische, jüdische, christliche Lehren: eine eingehende, systematische Darstellung des geschichtlichen Verlaufes einer geschichtlich so bedeutsamen Bewegung war von Niemandem versucht worden; denn Stahl's Versuch, einen Lehrbegriff Philo's zu schreiben [37], genügt selbst den bescheidensten Ansprüchen nicht — weder denen des Theologen, noch denen des Philosophen.

Da, im Anfange der dreißiger Jahre, unternahm es A. F. Gfrörer, eine Darstellung der jüdischen Theosophie, wie er sie nannte, zu geben, und er hat sie gegeben mit Gelehrsamkeit und Scharfsinn, aber zugleich mit Vorurtheilen gar schlimmer Art und mit nicht ganz genügender Vorbereitung zu dem äußerst schwierigen Unternehmen.

Ich habe kein Recht, an dieser Stätte auf alle inneren Mängel des Gfrörer'schen Werkes hinzuweisen, auf seine flüchtige Auffassung — mit der ein prickelnd lebhafter Stil nicht versöhnen kann —, auf seinen Mangel an kritischem Sinn, der die gröbsten Abschreibersünden für gute alte Wahrheit nimmt, auf den Leichtsinn, der bei der Darstellung des philonischen Systems die äußerst wichtigen, von Aucher entdeckten Schriften gänzlich übersieht [38]: hier kommt es mir nur darauf an, den Standpunkt anzugeben, von dem aus er urtheilt, der ihn das Ganze dieser Bewegungen in durchaus falschem Lichte zeigt. Sein Standpunkt ist der eines kleinlichen Pragmatismus, dem der Sinn für die geschichtliche Nothwendigkeit der Ereignisse fehlt, der mit der hölzernen Elle eines anspruchsvollen Rationalismus die Erscheinungen der alten Zeit zu messen wagt, der vergißt, daß auch der Irrthum seine Berechtigung haben kann.

In der Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie erblickt er ein Gewebe von eitel Trug und Thorheit; das Philonische System zerbröckelt ihm unter der Hand zu einem Gerölle von Widersprüchen und Seltsamkeiten, in denen herumzuwühlen eigentlich nur Curiositätenkrämer ein Interesse finden sollten. Philo ist ihm ein schreibseliger Mann, der eine tüchtige Portion Eitel-

keit besaß; Philo gefällt sich in mystischen Ausdrücken, weil ihr hochklingender Laut seinem Leserkreise imponirte und der eigenen Selbstgefälligkeit schmeichelte. Das sind Urtheile, die vielfach den unbefangenen Leser abstoßen, zumal da auch über Philo's geistige Begabung nach willkührlich gewählten Kriterien abgeurtheilt wird [39].

Das Wesen der philonischen Allegorien ist ihm nicht zum Bewußtsein gekommen. Mit plumper Hand prüft er das feine Gewebe nach seiner logischen und philosophischen Haltbarkeit, anstatt den Fäden nachzuspüren, aus denen Geschichte, Glaube und Illusion es gewoben haben, und wenn es unter der Last seiner gewichtigen Einwendungen zerreißt, dann triumphirt er über die Thorheit, über den Wahnwitz der jüdischen Theosophen mit den unwürdigen Worten: **Though this be madness, yet there's method in it** [40]. Da mag man denn freilich sich daran erinnern, daß dies die Worte des Pedanten Polonius sind, der mit ihnen zeigt, wie wenig er Hamlet's wahre Gedanken unter der wunderlichen Hülle herauszufinden vermag.

Schwerer noch wiegt ein anderer Fehler der Gfrörer'schen Darstellung, ein Fehler, den in seiner ganzen Blöße schon der Titel des Werkes erkennen läßt. Dieser lautet: 'Kritische Geschichte des Urchristenthums. Erster Band. Philo und die jüdisch-alexandrinische Theosophie oder vom Einflusse der jüdisch-aegyptischen Schule auf die Lehre des neuen Testaments' [41]. Dieser Titel zeigt, daß es dem Verfasser gar nicht um die jüdische Religionsphilosophie als solche zu thun ist; nein, die ganze, große Bewegung hat für ihn bloß ein Interesse, insofern sie dazu dient, ein später Gewordenes zu erklären, die Abhängigkeit des Christenthums von der 'jüdischen Theosophie' zu erweisen.

Das gesteht er selber noch bestimmter ein in der Vorrede, die er der ersten Auflage seines Buches vorgesetzt hat [42]. Nun stand aber Gfrörer, als er sein Werk schrieb, dem Christenthum noch ziemlich feindlich gegenüber. Es ist ihm eine Institution gegründet durch 'die Hoffnung auf das dunkle Reich der Zukunft',

erhalten durch 'die Furcht vor demſelben' und fortdauernd in der Gegenwart durch 'die Kraft der Gewohnheit'[43]. Die Tendenz, dem Chriſtenthum den letzten Reſt ſeiner Originalität zu rauben, iſt es, die ihn zu den 'Alexandrinern' geführt hat. Gern wird darum jede Gelegenheit benutzt, dieſen, den Vätern des Chriſtenthums, Eines zu verſetzen; denn natürlich, je ſchlechter der Stamm, deſto ſchlechter die Frucht, die auf ihm gewachſen iſt.

Eine wahrhaft gründliche Auffaſſung aber kann man von Niemandem erhoffen, dem eine geſchichtliche Erſcheinung nicht in ihrer eigenthümlichen Geſtalt, nicht um ihrer ſelbſt willen Intereſſe einflößt, der ſie vielmehr einem fremden, ihr gleichgiltigen Zweck unterordnet und ihre Erforſchung zu ſeinen, gleichviel ob berechtigten ob verwerflichen Tendenzen benutzt.

Wie wahr es daher auch iſt, daß die jüdiſche Religionsphiloſophie manchen chriſtlichen Lehren als Ausgangspunkt gedient hat, betrachtet man jene bloß durch die Brille der ſpäteren, gänzlich von jenem Ausgangspunkte abſchweifenden Dogmen, ſo wird man nimmer zu einer gerechten Würdigung derſelben gelangen. Im Grunde ſteht daher Gfrörer noch auf dem oft verſpotteten Standpunkte der alten Väter. Beiden ſind die jüdiſchen Helleniſten halbe oder ganze Chriſten. Nur daß bei Gfrörer bewußte Tendenz iſt, was bei den **patres** naiver Glaube war.

Manche Fehler Gfrörer's vermieden, oder nach Vermeidung derſelben wenigſtens geſtrebt zu haben, iſt das Verdienſt Dähne's in ſeiner 'geſchichtlichen Darſtellung der jüdiſch-alexandriniſchen Religionsphiloſophie'. Mit weiſer Behutſamkeit werden gar viele Punkte erläutert, die eine ziemlich oberflächliche Behandlung bei Gfrörer gefunden hatten. Wohlthuend berührt den Freund der Geſchichte eine entſchieden ausgeſprochene, wenn auch ſchlecht bewahrte Achtung vor dem Gegenſtande. Dähne ſucht nicht nach Widerſprüchen und Ungereimtheiten, die Gfrörer auf Tritt und Schritt bei den 'alexandriniſchen Theoſophen' findet und mit einer Art von Wolluſt vorzeigt. Freilich fehlen Dähne auch die

glänzenden Vorzüge der Gfrörer'schen Darstellung, der funkelnde Ausdruck, die anregenden Seitenblicke in Vergangenheit und Zukunft des jüdischen Hellenismus und im Grunde folgt er seinem Vorgänger in den Hauptzügen der Auffassung entschiedener, als der leidenschaftlich bittere Ton der Polemik, den er häufiger als billig gegen Gfrörer anschlägt, erwarten lassen sollte.

Auch bei ihm schrumpfen große, geschichtliche Kräfte zu mageren subjectiven Motiven ein. Der 'heiße Himmel Alexandria's' und 'das Phlegma Philos' [44], der Gegensatz eines superstitiösen jüdischen und philosophisch-hellenischen Gottesbegriffes, dazu die Einwirkung eines unbekannten 'Urhebers der jüdischen Religionsphilosophie' [45] — das sind für Dähne wesentliche Momente für die Erklärung der Grundlagen des 'jüdischen Alexandrinismus'.

Das würde vermieden worden sein, wenn sich Dähne einen richtigen Begriff von Religionsphilosophie überhaupt und von jüdischer Religionsphilosophie insbesondere zu bilden gesucht hätte, ehe er an die 'geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie' ging. Wer dergleichen Motive gelten läßt, wie die oben angeführten, der weiß nicht, daß in jeder Religion eine Zeit eintritt, in welcher der Geist sich über die Stufe des naiv kindlichen Glaubens, der unmittelbaren, unbefangenen Ueberzeugung von der Wahrheit dieser Religion erhebt, selbständig nach ihren Grundlagen fragt und ihre Lehren mit den Ergebnissen freier philosophischer Forschung vergleicht. Dähne scheint es nicht zu beachten, daß eine innere Nothwendigkeit auch die jüdische Religion zwang, eine Religionsphilosophie zu erzeugen, als sie in der Berührung mit griechischer Philosophie ihre Unbefangenheit verloren hatte. Das war um so nothwendiger, als griechische Philosophie und griechisches Denken überhaupt gleichsam die geistige Atmosphäre der jüdischen Hellenisten bildete, die in ihr eigenes innerstes Wesen eindrang, die sich ausgleichen mußte mit der so ganz verschiedenen Heimathluft, aus der sie kamen. Hier nun im Einzelnen eine bestimmte Lehre als den

Quellpunkt dieſer gewaltigen Strömung angeben, klimatiſche Verhältniſſe als Erzeuger, einen einzelnen Mann als den Erfinder dieſer Religionsphiloſophie anzuſehen, das iſt ebenſo verkehrt, wie Gfrörer's Declamationen gegen die Eitelkeit Philo's, gegen den Wahnglauben der Alexandriner, gegen die Heuchelei und Betrügerei der Helleniſten.

Aber auch in dieſe Wege folgt Dähne ſeinem heftig bekämpften Vorgänger. Die jüdiſchen Religionsphiloſophen haben nach Dähne ein klares Bewußtſein des unauflöslichen Zwieſpaltes, in dem ſich Religion und Philoſophie befanden und ſuchen dieſen Zwieſpalt, bloß um den Schein zu wahren, künſtlich zu verdecken. 'Die Tendenz ihres Standpunktes iſt eine etwas trügeriſche', ſagt Dähne[46], 'ihr ſittliches Zartgefühl abgeſtumpft, ſie bringen nicht in Anſchlag, daß ſie durch die Annahme einer doctrinalen, ſichtlich lügenhaften Anbequemung der heiligen Verfaſſer des A. T. an die Schwächen Anderer ſo ganz die zärtere Achtung und Scheu vor der ſittlichen Makelloſigkeit derſelben aufgaben'. Heuchelei wittert Dähne ſogut bei den Ueberſetzern der **LXX** wie in den Schriften Philo's. Der aber iſt nicht im Stande, eine Geſchichte dieſer Zeit zu ſchreiben, der, wenn er auch nur Eine Schrift Philo's geleſen hat, das kindlich reine Gemüth dieſes Mannes eines abſichtlichen Betruges für fähig halten kann.

Wie Gfrörer ſchreitet auch Dähne von Philo rückwärts in die vor ihm liegende Zeit des jüdiſchen Hellenismus und modelt nach dieſem Einen Manne und ſeinen Lehren Alles, was von Philoſophen und Philoſophemen ſich bei jüdiſchen Helleniſten findet. Wie für Gfrörer, ſo iſt auch für Dähne das Chriſtenthum der Hafen, dem er gleich beim Auslaufen mit vollen Segeln zuſteuert[47]. So brauche ich denn wohl Nichts hinzuzufügen, um die Behauptung wagen zu dürfen, daß auch in Dähne die jüdiſche Religionsphiloſophie einen unparteiiſchen, competenten Richter nicht gefunden hat.

Selbſtändige, ausführliche Darſtellungen unſeres Gegenſtan-

des sind außer der Gfrörer-Dähne'schen nicht geschrieben worden. Gestatten Sie mir daher nur noch einige Worte über die Stellung zu sagen, welche in den das Ganze der griechischen Philosophie umspannenden Werken Ritter's und Zeller's unseren jüdischen, philosophischen Freunden eingeräumt worden ist.

Ritter kommt von vorn herein mit Vorurtheilen zu der jüdischen Religionsphilosophie. Mit dem wuchtigen Maßstabe der Klassicität in der Hand, tritt er an die nacharistotelischen Erscheinungen der philosophischen Geschichte Griechenlands heran. Was nicht an Plato und Aristoteles hinaufreicht, das ist unklassisch, Product des Verfalles, Zeichen der absoluten Schwäche des speculirenden Menschengeistes. Kaum brauchen wir daher zu fragen, welches Urtheil die eklektische, jüdische Philosophie trifft[48], da selbst die originellen Schöpfungen der griechischen Philosophie dem verdammenden Spruche nicht entgehen und weder die Geistesfreiheit und die rücksichtslose Entschiedenheit, noch die gewaltige weltgeschichtliche Bedeutung dieser Erscheinungen sie zu schützen vermag.

Die beste Darstellung der jüdisch-helleniſtischen Religionsphilosophie ist die von Zeller in seinem großen Geschichtswerke entworfene. Sie ist zugleich die klarste und die gründlichste aller bis heute erschienenen. Aber frei von Mängeln ist sie nicht und ein treues Bild dieser großen Bewegungen liefert sie nicht, kann sie nicht liefern. Ich darf auch hier nur Vereinzeltes zu kurzer Besprechung herausheben.

Zeller, obgleich theologisch gebildet, wie keiner seiner Vorgänger, ist doch des Hebräischen zu wenig kundig, um die Beziehungen zu verstehen und zu würdigen, die den jüdischen Hellenismus an das biblische und nachbiblische Judenthum so innig knüpfen, die selbst den Talmud und die Midraschim mit den Schriften der helleniſtischen Theologen verbinden. Der Fäden aber, die von Palästina nach den helleniſtischen Städten und rückwärts laufen, sind so viele, daß, wer sie nicht aufzusuchen gewillt oder vermögend ist, die religionsphilosophische Litteratur

selbst nur wie in einem Dämmerlichte zu erblicken vermag. Ein Beispiel, aus einer Fülle von Belegen herausgegriffen, mag das erweisen.

Vor einer langen Reihe von Jahren hat Frankel den durchaus nationalen Ursprung der Essäer, ihre vollkommen jüdischen Tendenzen in überzeugender Weise nachgewiesen [49]. Da diese Abhandlungen für Männer geschrieben sind, die der talmudischen Litteratur einigermaßen kundig sind, haben christliche Gelehrte sie weder verstanden noch gewürdigt und so sind denn der verschiedensten Theorien über diese Secte seit jener Zeit nicht weniger geworden. Zeller selbst hat — wie er offen eingesteht [50] — diese Abhandlungen gar nicht gelesen. Wir dürfen uns daher nicht wundern, die Essäer noch immer bei ihm als Neu-Pythagoreer auftreten zu sehen.

Ebenso unklar oder vielmehr unbekannt sind ihm, wie allen anderen christlichen Forschern die Beziehungen, die zwischen Philo und der Midraschlitteratur obwalten und die von Keinem in ihrer ganzen Wichtigkeit erkannt werden können, der nicht aus den Quellen selbst, sondern aus trüben Kanälen seine Kunde jüdischer Dinge schöpfen muß.

Noch eines andern Punktes muß gedacht werden. Zeller so gut wie Ritter und Tennemann — dessen ungründliche Darstellung hier füglich unberücksichtigt bleiben darf — schreiben Geschichten der Philosophie. Aber nicht in einer Geschichte der Philosophie ist der Ort, an dem Philo's volle Bedeutung gewürdigt werden kann. Philo ist freilich Philosoph, aber zunächst ist er in den uns vorliegenden Schriften Exeget der heiligen Schriften. Sein Werth für uns, der Mittelpunkt seiner schriftstellerischen Thätigkeit und sicherlich seiner geistigen Bestrebungen wird aus einer Darstellung seines philosophischen Systems ebenso wenig begriffen, wie die Bedeutung Cicero's in der römischen Litteratur aus seinen philosophischen Stümpereien. Es ist daher nur der **dimidiatus Philo**, der uns in den gegenwärtigen Bearbeitungen seines Systems

entgegentritt; denn auch Gfrörer und Dähne leisten nach dieser Seite so gut wie Nichts.

Wir bedürfen keiner weiteren Beweise. Wir brauchen auch nicht die gänzlich ungenügenden französischen Arbeiten von **Matter** bis auf **Delaunay** zu durchmustern, um sagen zu dürfen, daß eine, nach allen Seiten befriedigende Darstellung der jüdisch-hellenistischen Theologie bis heute nicht geschrieben worden ist. Noch sind nicht die Balken zu dem Gebäude gezimmert, das man in voreiliger Hast und nach falschem Plane mehr als Einmal hat errichten wollen. Es fehlen uns noch immer Texte der jüdischen Hellenisten in einigermaßen würdiger Gestalt. Es fehlen uns Monographien über bedeutsame Fragen. Fast gänzlich unbekannt ist das Verhältniß zwischen dem hellenistisch-philosophischen und dem national-jüdischen Schriftthume.

Freilich sind besonders in neuerer Zeit manche schätzbaren Vorarbeiten geliefert worden und es hieße Ihre Geduld länger, als entschuldbar ist, ermüden, wollte ich auch nur aufzählen, was in Deutschland seit etwa vierzig Jahren auf unserem Gebiete gearbeitet worden ist. Nur das Bekenntniß muß wiederum ausgesprochen werden, daß fast Alles, was gethan ist, von Christen im Dienste des Christenthums gethan ist. Nur einzelne Partien haben von jüdischer Seite eingehende und gerechte Würdigung gefunden. Sie erlassen mir eine Beurtheilung dieser Leistungen, die im eigentlichen Sinne eine **oratio pro domo** sein müßte; denn sie sind zum großen Theile von diesem Hause, dem jüdisch-theologischen Seminar ausgegangen.

M. H.! Die Geschichtsforschung verlangt von ihren Freunden keine bestimmte Religion. Die Wissenschaft fragt nicht nach einem Glaubensbekenntniß. Sehen wir aber, wie man bis in die neueste Zeit hinein die Religionsphilosophie des jüdischen Hellenismus bloß um einer späteren Erscheinung, bloß um des Christenthums willen existiren ließ, wie Vorurtheile der verschiedensten Art dem Geschichtschreiber jüdischer Dinge die Hand führ-

ten, wie Unterſchätzung oder gänzliche Unbekanntſchaft mit den echt jüdiſchen Elementen der jüdiſch-helleniſtiſchen Theologie ſelbſt vorurtheilsfreie Forſcher auf falſche Wege leiteten, ſo müſſen wir von uns ſelbſt verlangen, daß der alte juriſtiſche Grundſatz, daß man nur von ſeines Gleichen gerichtet werden könne, endlich auch auf die jüdiſchen Helleniſten angewendet werde. Denn Irrthümer und Mißverſtändniſſe ſind unvermeidlich, ſolange nicht die zu eingehender Darſtellung das Wort ergreifen, denen eine unbefangene Würdigung jüdiſchen Schriftthums leichter, die einſchlägige, umfangreiche hebräiſche Litteratur zugänglicher, das Verſtändniß für echt jüdiſche Beſtrebungen, ich möchte ſagen, angeboren iſt.

M. H.! Im alten Griechenland galt die ſchöne Sitte, daß der Freund dem ſcheidenden Freunde die Hälfte irgend eines Gegenſtandes mit auf den Weg gab, auf daß die zuſammenpaſſenden Theile Zeichen und Zeugen des Bündniſſes für alle Zeit ſeien. Von den zwei Hälften einer ſchweren Aufgabe hab' ich die leichtere, unbedeutendere für mich genommen, indem ich darzulegen verſuchte, wie ſehr die Religionsphiloſophie der jüdiſchen Helleniſten noch der Förderung und der Pflege, Ihrer Förderung und Ihrer Pflege, bedürfe. Die unendlich gewichtigere Hälfte iſt noch übrig: die Darſtellung dieſer religionsphiloſophiſchen Bewegungen ſelbſt in ihrem Werthe nnd in ihren Irrthümern, ohne Haß, aber mit einiger Liebe, ohne Vorurtheile, aber mit den Hilfsmitteln und den ſtrengen Forderungen unſerer Zeit.

Sollte dereinſt die Hälfte der Hälfte ſich fügen: ſollte es mir gelungen ſein, dem verſtoßenen und verkannten Kinde der jüdiſchen Litteratur Ihre Theilnahme zuzuwenden, ſo würde ich glauben dürfen, daß Sie, meine Herren, dieſe anſpruchsloſen Worte als ein Ihrer nicht unwerthes *σύμβολον* unſerer Freundſchaft gern empfangen haben.

---

[1] Nachmanides' Einleitung zum Pentateuchcommentar.

[2] Isidorus Pelusiota epp. II, 143.

[3] Eusebius hist. eccl. II, 17. Hieronymus catal. scr. eccl. s. v. Philo Photius cod. 105.

[4] Eusebius daſ. Hieronymus daſ. Suidas s. v. *Θεός*, *Θεραπευταί*, *Φίλων*.

[5] Eusebius praep. evang. VII, 13. 14. XI, 15.

[6] Belege für das hier Ausgeſprochene liefern Juſtinus Martyr, Clemens Alexandrinus, Tertullianus, Euſebius und andere Kirchenväter in reicher Auswahl.

[7] Pseudo-Rabanus epist. c. 24 in Chifflet scriptt. vett. quinque opuscula.

[8] Brief eines Ungenannten in Martene et Durand thesaurus I p. 488.

[9] Honorius von Autun gemma animae in bibl. max. PP. vol. XX p. 1128. Vgl. denſ. de scriptt. eccl. daſ. p. 1028. Salomo erkennt er die Sapienz zu gemma daſ. p. 1128.

[10] Christianus Druthmar expositio in Mattheum c. 1. Ausnahmsweiſe ſei dieſe letztere Stelle hier mitgetheilt: Logica (invenitur) in canticis canticorum, quia omnia quae ibi dicuntur super sponsum et super sponsam, super dominum et super ecclesiam ejus rationabiliter et per logicam interpretantur.

[11] Man ſehe P. Bayle, dictionnaire s. v. Adam Rot. D. und K; Anderes bei Buddeus introductio ad hist. philos. Ebraeorum § 1.

[12] Buddeus daſ.; F. A. Walther, Geſchichte der Weltweisheit der alten Hebräer an den betreffenden Stellen.

[13] De verit. relig. Christ. V § 21.

[14] De theol. dogmat. II, 1 de trinit. c. 2 p. 19. Anders bei Mosheim zu Cudworth syst. int. I, 831.

[15] Philonis opp. I praef. p. XIV.

[16] Eine Sammlung der einſchlägigen Streitſchriften giebt Rhenferd dissertatt. philol. theol. de stylo N. T. Anderes bei Winer, Grammatik des neuteſtam. Sprachidioms § 1.

[17] Aus der unüberſehbaren Menge von Belegſtellen ſei nur herausgehoben Megasthenes bei Clem. Alex. Strom I p. 360. Hecat. Abd. bei Müller fragm. hist. Gr. II p. 385 Diog. Laert. IX, 61. Klearchus bei Josephus c. Ap. I, 22. Plinius hist. nat. XXX, 1. Eunapius ed. Heidelb. p. 61. Porphyr. vita Plot. c. 16.

[18] De causis supp. libr. etc. in dissertatt. ad histor. eccl. pertin. 1 p. 223 f. und an vielen anderen Stellen ſeiner zahlreichen Werke. Lehrreich iſt ſeine kleine Abhandlung über Philo in annotatt. ad Cudw. syst. int. 1 p. 928 ff.

[19] Werke zur Religion und Theologie VI, 206. 215.

[20] II, 1 p. 639 ff.

[21] Lehrbuch der Geſch. IV p. 82.

[22] S. Großmann Quaestt. Philon. 1 p. 52 ff.; Georgii in der Zeitſchrift für hiſtor. Theologie 1839, Heft 3 p. 1 ff.

[23] Bibliſche Gnoſis p. 192 f. 327 f.

[24] A. a. O. p. 73 ff.

[25] In der Zeitſchrift für wiſſenſch. Theol. Bd. III, p. 358 ff., X p. 99 ff.

[26] Ueber die Verwandtſchaft der gnoſtiſch-theoſophiſchen Lehren u. ſ. w. p. 14 f.

[27] Das alte Indien 1 p. 61 f. 369 f.

[28] Horn a. a. O. p. 387; Großmann a. a. O. p. 55 f.

[29] Comment. de princ. et causis interpr. Philon. alleg. p. 10.

[30] Großmann a. a. O. p. 53.

[31] Großmann a. a. O. p. 57; de Jud. disc. arcani II p. 3 f., 23 f. Von Früheren ſei nur Brucker genannt a. a. O. p. 945. 966; der im Abſchnitte de Philos. Jud. Cabbal. p. 916 ff. noch Andere nennt.

[32] De vestigg. Gnost. in N. T. frustra quaesitis.

[33] Grundriß der Geſch. der Weltweisheit p. 169 f.

[34] Geiſt der ſpeculativen Philoſ. III p. 98 f.

[35] Gfrörer a. a. O. p. 33 f.

[36] Kritiſche Geſchichte des Urchriſtenthums I[2] 71.

[37] In Eichhorn's Bibl. Bd. IV. p. 771 ff.

[38] Die verſuchte Rechtfertigung dieſes Verfahrens 1[2] p. LXX IV wird Niemanden befriedigen.

[39] z. B. 1[2] 40. 104.

[40] 1[2] 134.

[41] In der zweiten Auflage iſt dieſer gar zu verfänglich klingende Zuſatz fortgelaſſen worden.

[42] 1[2] p. LXXI f.

[43] 1[2] p. L.

[44] 1, 102.

[45] 1, 103.

[46] 1, 51. 81.

[47] Vorrede p. II.

[48] Man ſehe die Urtheile über Philo IV[2] 444 f. 447. 449. 457 f. 494.

[49] Zeitſchrift III p. 441 ff. Monatsſchrift II, 30 ff.

[50] Geſchichte III, 2[2] 234.

Einige Worte
Don Joseph Nasi, Herzog von Naxos, betreffend.

Das Leben Don Joseph Nasi's und das rühmliche Wirken, welches dieser große jüdische Staatsmann hauptsächlich auf dem Gebiete der Politik entfaltet hat, haben so manchen tüchtigen Schriftsteller bewogen, recht eingehende Forschungen anzustellen und dieselben der Oeffentlichkeit zu übergeben. Es sind dies nun die schätzenswerthen Arbeiten E. Carmoly's, Dr. M. A. Levy's und Dr. Graetz's, die uns am besten belehren, welch' hervorragende Stellung Don Joseph Nasi in der Türkei eingenommen, welch' bedeutende Rolle er in manchen politischen Vorgängen gespielt hat, und wie groß seine Verbindungen mit den Machthabern anderer Europäischer Staaten waren. Es könnte nun scheinen, als wäre angesichts der gediegenen Arbeiten oben erwähnter Coryphäen dieser Gegenstand bereits vollständig erschöpft, und ich würde es daher nicht wagen, mit irgend welchen Ergänzungen hervorzutreten, wäre ich nicht bei Gelegenheit einer anderen literärischen Arbeit auf die unwiderlegliche Thatsache gekommen, daß Don Joseph Nasi mit Sigismund August, König von Polen, nicht nur einen regen Briefwechsel unterhalten, sondern sogar in freundschaftlichem Verhältnisse zu demselben gestanden habe. Diese wichtige Thatsache scheint bis jetzt ganz unbekannt zu sein; ich beeile mich daher, dieselbe der gelehrten Welt mitzutheilen, in der Ueberzeugung, daß der Gegenstand das Interesse derselben erregen wird. Zwei Briefe vom Könige Sigismund August an Don Joseph sind es vornehmlich, die meine Aufmerksamkeit auf sich gezogen haben. Ich fand diefelben wortgetreu abcopirt im Archiv des Unterstaatskanzlers Franciszek Krasinski. — In der hiesigen reichhaltigen Bibliothek des jetzt lebenden Grafen Krasinski (die frühere Swidzyńskische) befinden sich die werthvollen Actenstücke des obenerwähnten Unterstaatskanzlers, des Ahnherrn des jetzigen Grafen. Dieser Franciszek Krasinski bekleidete unter König Sigismund August jenen hohen Posten vom Jahre 1569

bis 1573 und war außerdem Bischof von Krakau. Der Wortlaut des ersten Briefes, datirt von Warschau, den 25. Februar 1570, ist folgender:

Sigismundus Augustus Rex Poloniae etc.
Judaeo Nasi.

Excellens. domine s. n. (?) d. Redit ad Excel. vestram Joannes Vancimulius Vicentinus pro expeditione negotii per ipsum nobis enarrati, exspectabimus vos, ut communibus votis felices eventus respondeant. Interimque procurabimus in promptu habere omnem illam summam, quae ad centum quinquaginta millia suis temporibus exhursanda ascendit; Deus Optimus Maximus illum una cum suo Ministro transmittendo ad nos reducat, ut omnia hinc inde promissa adimpleri possint. Ab eodem Excel. vestra intelligere poterit, quam prompta sit voluntas nostra et animi propensio erga illam, tam respectu privilegiorum suo tempore confirmandorum, quam cujusvis alterius officii praestandi, quod ab ipso Vancimulio plenius intelliget, quem illi pro securitate sua ex animo commendamus. —

Laut diesem ersten Brief scheint der König in regem Briefwechsel mit Joseph Nasi gestanden zu haben. Sigismund beschenkt ihn mit dem größten Zutrauen und empfiehlt dem türkischen Minister die Ausführung einer wichtigen Angelegenheit. Er hält sogar eine, für die damaligen Zeiten sehr bedeutende Summe Geldes zu Nasi's Verfügung. — Beim Mangel der vollständigen Correspondenz zwischen beiden ist es nicht möglich, den wahren Gegenstand der Verhandlungen zu ermitteln. Es scheint mir, Nasi sollte eine Handelsverbindung zwischen Polen und der Türkei zu Stande bringen; wenigstens sind um jene Zeit einige außerordentliche Gesandte von Polen an die Hohe Pforte befördert worden, um ein Bündniß zwischen beiden Staaten einzuleiten. Und zwar erschien im Jahre 1563 am Hofe des Sultans Suleiman Georg Jazlowiecki und im Jahre 1569 am Hofe Selim's II. Peter Zborowski in derselben Angelegenheit. Daß Don Joseph Nasi den politischen Plänen des polnischen Königs gewogen war, beweist der zweite Brief Sigismund August's an Nasi, den ich hier im Wortlaut wiedergebe, und aus dem auch zugleich zu er-

ſehen iſt, auf welch' freudſchaftlichem Fuße der Polniſche König mit dem jüdiſchen Staatsmanne lebte.

Varsaviae 8 Martii 1570.

Sigismundus Augustus Rex Poloniae etc.
Judaeo Nasi.

Illustr. princeps, amice noster dilecte. Gratissima est nobis egregia ista voluntas Illustr. vestrae erga nos, quam nobis partim litterae Illustr. vestrae repraesentant, partim etiam renunciant ii, qui istinc ad nos reverti solent. Quod cum ita sit, persuadere sibi debet Illustr. vestra, paratos nos vicissim esse atque fore ad referendam parem gratiam Illustr. vestrae, quotiescumque se ejus rei declarandae occasio praebuerit. Nunc cum in negotiis nostris mittcremus istuc ad Excelsam Portam nobilem Andream Taranowski, Internuntium nostrum, noluimus illum sine nostris ad Illustr. vestram litteris discedere: postulantes ab Illustr. vestra, ut, si qua in re in negotiis nostris opera, officio, favore Illustr. vestrae opus habuerit, sentiat sibi has nostras litteras magno apud Illustr. vestram in rebus omnibus adjumento fuisse.

Dieſe beiden Briefe ſind bis jetzt die einzigen Zeugen eines ſtattgehabten freundſchaftlichen Verhältniſſes zwiſchen König Sigismund und Don Joſeph. Da jedoch ſeit bereits zwei Jahren alle Schriftſtücke und Archive der Kraſinski'ſchen Bibliothek beſtens geordnet werden, ſo zweifle ich nicht, daß eine weitere Correſpondenz an's Licht kommen wird, in welchem Falle ich die Publication derſelben nicht unterlaſſen werde.

Warſchau im Mai 1869.

Mathias Berſohn.

Der Prozeß Eisenmenger.

Von

G. Wolf.

(Fortsetzung.)

In Folge dieses Anerbietens von Seiten Wertheimber's stellte Eisenmenger seine Anforderungen. Er erklärte, er habe sich durch Anstrengung bei der Abfassung des Buches Reißen in den Lenden, den Stein und die hypochondrische Krankheit zugezogen. — Wir sind auf dem Felde der Medicin Laien und können daher nicht beurtheilen, ob alle diese Krankheiten Folgen von literarischer Thätigkeit sind. Man ersieht jedoch daraus, daß Eisenmenger zu rechnen verstand. Er giebt an, er würde nicht ein Honorar von 10,000 Thalern nehmen. Er wolle jedoch blos 10,000 Fl. rechnen. Man wird zugeben, daß ein Honorar von 40 Thalern oder auch nur 40 Fl. pr. Bogen zu jener Zeit nicht gezahlt wurde.[1])

---

[1]) Eisenmenger stellt ferner auf Rechnung:

Reise von Heidelberg nach Frankfurt zum Druckorte	Fl.	16	— kr.
Aufenthalt in Frankfurt während des Druckens sammt Familie . .	„	156	— „
Für Correctur 242½ Bogen à 1 Fl. 30 kr.	„	363	45 „
Anfertigung des Registers . . .	„	63	— „
Forderung des Druckers . . .	„	4509	18 „
Während der Klage der Juden Laufereien und Verdrießlichkeiten . . .	„	150	— „
Für die Verzögerung der Ausgabe .	„	312	— „
Reise von Heidelberg nach Frankfurt .	„	16	— „
	Fl.	15586	3 kr.

Das Buch wurde bei Joh. Philipp Andrea in Frankfurt a. M. in 2050 Exemplaren gedruckt. Es hatte 242½ Bogen. Die Kosten waren:

Es ist natürlich, daß Wertheimber auf diese überspannten Geldanforderungen nicht eingehen wollte. Nun drängte wieder Eisenmenger den Rath zu Frankfurt, das Buch bald den Experten zur Begutachtung zu übergeben, „man möge jedoch trachten, daß die Juden nicht die Namen der Examinatoren erfahren und dieselben, ihrem bösen Gebrauch nach, zu verhetzen tentiren."

Es fanden sich auch Freunde, die Eisenmenger zur Seite standen. Der Reichscommissär Caspar Volmano befürwortete in einem Bericht an den Kaiser (24. Januar 1701) die Freigebung des Buches. Er meinte, es seien im vorigen Jahrhundert verschiedene Traktate und Bücher gegen die Juden herausgekommen, in welchen sie gar nicht verschont wurden, und doch blieb Alles ohne Aufruhr und kein einziger Jude hatte eine Gefahr oder eine Verfolgung auszustehen.

In gleicher Weise schrieb der Fiscal Franz Erasmus von Emerich, 4. Febr. 1701:

. . . „Weilen ich befunden, daß dieses Buch ein schon so lang gewünschtes höchst nötiges Werk sei, mittelst dessen nit allein die Ehre Christi von so vielen durch die Juden bishero in hebr. Sprach herausgegebenen gräulichen Lästerung vindicirt und sie hiervon für's künfftige abgeschreckt, sondern auch dem verstockten Volk sein grober Irrthum klar dargestellt und dasselbe desto leichter zum Christenthum gebracht, die wankelmütigen oder sonst lüderlichen Christen aber in ihrem Glauben gestärkt und von dem Abfall, wie leider nun Zeit hero zu Amsterdam öffters geschehen, kräftiglich können bewahrt werden."

Wie man aus diesem Votum ersieht, versprach man sich große Erfolge von dem Erscheinen dieses Buches. Das Judenthum sollte in's Herz getroffen und das Christenthum in den

---

Druck à Bogen 5 Fl.	Fl. 1212	30 kr.
Papier 104 Ballen 4 Ries, à Fl. 17 der Ballen	„ 1777	48 „
50 Exemplare auf gr. Median à Fl. 35 der Ballen	„ 91	— „
Aus dem Zuschuß 30 Exempl. à 6 Fl.	„ 180	— „
Provision 10 % 2050 Exempl. à 6 Fl.	„ 1248	— „
	Fl. 4509	18 kr.

Gemüthern seiner Bekenner befestigt werden. Fast komisch, möchten wir sagen, nimmt sich die Besorgniß aus, daß viele Christen zum Judenthum übergehen könnten. Jedenfalls zeigt jedoch diese Furcht, daß die Darstellung Eisenmenger's vom Judenthume eine falsche war; denn wahrlich, eine Religion, die solchen crassen Aberglauben lehrt, die so viel Unsinniges und Wahnsinniges enthält, macht keine Proselyten, oder aber, es müßte angenommen werden, daß das Christenthum noch mehr Aberglauben lehrt und viel un- und wahnsinnigere Dinge enthält.

Am 8. August 1701 brachte E. zwei Zeugnisse von Jesuiten bei, von P. Fridericus Vincke, Professor der hebr. Sprache zu Mainz, und P. Caspar Kumes, **Dr. theologiae**, Professor zu Würzburg, welche aussagten, daß sie das Buch geprüft und es verdienstvoll gefunden.

Der Pfalzgraf und Kurfürst Johann Wilhelm befürwortete (Düsseldorf, 5. Sept. 1701) die Bitte E.'s beim Kaiser, daß das Buch frei- und demselben ein Privilegium gegeben werde. Er meinte, der Rath zu Frankfurt halte im Interesse der Juden die Gutachten über das Buch zurück.

Diesen Stimmen gegenüber, welche für das Buch sprachen, ließ sich eine gegen dasselbe vernehmen. Der churfürstlich Mainzische geheime Rath, Resident am kaiserl. Hofe, Christoph Gudenus, berichtete im Sept. 1701, daß trotz des k. Verbotes einige Exemplare des Eisenmenger'schen Buches im Umlaufe seien.[1]) Er schreibt ferner:

„Es thut sich immer mehr und mehr herfür, mit was vor gefährlichen aufrührerischen, mehrentheils unerfindlichen **impostu-ren** es angefüllt, so weder den gelehrten oder sonst gescheidten zu einiger **erudition** oder Auferbaulichkeit, weder dem gemeinen Mann zu einiger Unterrichtung im geringsten nit dienen, sondern diese vielmehr zu allerhand schädlichen und gefährlichen **Animosi-täten** und Empörungen concitiren und verleiten konnten, denen

---

[1]) In ähnlicher Weise schrieb der österr. Resident in Frankfurt, Graf Schlick, 9. Oct. 1701 im Namen des Churfürsten: „angesehen der Haß wider diese, so unlängst im Stifte Bamberg in einem großen Tumult und etwelches Blutvergießen ausgebrochen, nicht vergrößert werde und leicht noch mehr Unheil im selbigen und benachbarten Lande nach sich ziehen dürfte."

hernach, wann die **impressiones** erst eingewurzelt, so leicht nit mehr zu steuern sein würde, wie man denn alschon hin und wieder und zwar noch ohnlängst dergleichen **casus** gehabt, so vorläuffig gezeiget, was Ärgeres erfolgen konnte und folglich bey verständigen und unverständigen kein **fructus** daraus zu schöpfen, bei diesen aber zu vielem Bösen anlass geben kann, daß also die Notdurft zu erfordern scheint, dieses vor solcher Publication gleichsam noch nur unter der Asche glimmende Feuer ehend zu unterdrücken, als es zu einer Flamme durch die Publication ausschlagen dürffte."

Der Rath zu Frankfurt vertheidigte sich hierauf gegen die Unterstellung, als verzögere er die Begutachtung des Buches. Es fehlen noch einige Bücher zur Vergleichung und zwar: die dicke **Tefilla** mit deutscher Uebersetzung (**edit. Fft.** in 4), Prager **Machsor** in Fol., **Kad hakemach, Midrasch Rabboth, ed.** Wilmersdorf, Fol., **Kol-bo, Jalkut R'ubeni, Mechilta** (ed. **Venetia** Fol.), **Meor Enajim** (ed. **Mantua** 4), **Pesikta Rabbata** (ed. Prag 4), **Pirke R. Elieser** (ed. Prag 4), **Rosch Amana** v. **Abravanel** (ed. **Venet.** 4), **Schaare Ora, Schebet Juda, Schefa tal, Sefer hack'wanoth** v. Luria (ed. **Venet.** 4), **Talmud Jeruschalmi** (ed. Krakau 4) und **Zeror hamor.**

Zugleich bemerkte der Rath, daß das Buch einem Professor in Gießen, einem Professor der Theologie aus der Gesellschaft Jesu in Mainz und sechs Rabbinern zur Begutachtung übersendet wurde.

Inzwischen wurde Wertheimber neuerdings gedrängt, ein Gutachten über das Buch abzugeben. Doch dieser erwiderte, 22. Sept. 1701, er sei vier Monate in Angelegenheiten des Hofes in Breslau gewesen, er hätte daher keine Zeit gehabt, das Werk zu prüfen; überdies aber habe er sich nicht aus eigenem Antriebe in die Sache gemischt. Er bitte daher, noch einige Zeit abzuwarten.

Die Frankfurter Juden lehnten es jedoch nun gänzlich ab, über das Buch urtheilen zu wollen; sie wünschten, der Affaire ganz los zu sein. Zur Charakterisirung lassen wir aus der Eingabe der Juden an den Kaiser, 14. November 1701, folgende Sätze folgen:

„. . . Nachdem niemalen unsere intention gewesen, noch anjetzo ist, dieses Buches und seines Inhalts wegen mit dem Authore einigen Streit anzufangen, weniger durch Process, die Verkaufung desselben an welcher zumalen hiesiger Judenschaft niemals etwas gelegen gewesen, zu verhindern, massen dieses in erwegung, daß bereits von uralter Zeit her gegen das Judenthum gar viele Bücher, darzu ziemlich animos geschrieben worden, über deren Inhalt der jetzige Autor an Fabeln und nach eigenem Sinne erdichteten Beschuldigungen schwerlich wird etwas Neues vorgebracht haben, eine vergebliche Sache sein würde, sondern es ist unsere Absicht und in solcher dem Juden Wertheimber zu Wien deswegen gegebene Nachricht allein dahin gegangen, daß er die Gefahr so aus diesem dazumal unter der Presse gewesenen Buch entstehen dürffte, an verschiedenen hohen Orten geziemend vorstellen und dardurch dem gemeine Unheil und der von Neuem aufgeblasenen unauslöschlichen Verbitterung so offtgedachtes Buch, in welchem viele scandaleuse, ärgerliche, unerfindliche, und denen Juden selbst unbekannte Dinge enthalten, umb deswillen, daß es, wie sich's jetzo zeigt, in der hochdeutschen Sprache, dazu von einem solchen Manne, der bald die Stelle eines Anklägers, indem er dieses und jenes von denen Juden ohne Grund angiebt, bald eines Rates, ja endlich gar eines Richters vertritt und ohne Scheu uns als ärgste Verbrecher mit der Erklärung, wie gegen uns zu verfahren condemnirt, geschrieben bei dem gemeinen und unverständigen zur Empörung und Aufruhr geneigten Mann, nach auffweis der noch kürzlich zu Wien und Bamberg, also sich ganz frisch zugetragenen Exemplen denen Reichsgesetzen und dero hellen Verordnungen gerade zuwider gar leicht erwecken kann, in Zeiten vorgebaut, consequenter dadurch sowolen dasselbe, als auch dem Schutzherrn und dero Schutzverwandten augenscheinlicher Schaden, den weder der Author noch viele tausend seines Gleichen zu ersetzen capabel sind, aller Möglichkeit nach verhüten, nicht aber sich in einem uns niemalen in Sinn gekommenen Proceß einlassen möge."

Sie hoffen daher, der Kaiser werde im Interesse gemeiner Ruhe „jetzo mit kostbarer examination dieses Buches und Herbeischaffung der dazu nötigen, uns aber theils unbekannten und von keinem Juden, so viel wir wissen, jemals gebrauchten Bücher,

zumalen dabei bereits erfolgter heimblicher **distrahirung** einiger **exemplaria** solches alles doch vergeblich sein auch allenfalls anderer Orten außer dem Reiche das Buch gedruckt werden könnte, nicht höchstens beschwert, weniger, wie es das Ansehen haben will, in Weitläuffigkeit wider Willen verwickelt, sondern mit so vielen tausend unschuldigen, auf offenen Dörfern wohnenden Seelen, sonderlich bei jetzigen gefährlichen Läufen in ruhigen Stand, ohne weitere Anfechtung gelassen werden könne."

Wie natürlich, ermüdete Eisenmenger nicht, für die Freigebung seines Buches Schritte zu thun. Am 13. Juni 1702 reichte er wieder ein Majestätsgesuch ein. In demselben sagt er: „Da die Juden, welchen das Buch zur Prüfung übergeben wurde, bis jetzt darüber schwiegen, so beweise dieses, daß eben nichts dagegen einzuwenden sei." Wieder hebt er hervor, daß er einen Schaden von 12,000 Fl. erleide, und da die Juden durch ihre Verleumdungen ihn um seine Ehre und um seinen guten Namen bringen wollten, so sollen sie nachdrücklich angehalten werden, ihm 30,000 Fl. Satisfaction zu zahlen. Man sieht, der gute Mann verstand sich auf's Rechnen.

Nun kam ihm noch von einer andern Seite Hilfe. Der königlich preußische geheime Rath und außerordentliche Gesandte, Christian Friedrich v. Bartholdy, verwendete sich im Auftrage seines Monarchen beim Kaiser, 30. Juni 1702, für Eisenmenger. Unter anderm motivirte er die Eingabe mit folgendem Satze, daß man Ursache habe, das Buch freizugeben, wenn es auch nur den Zweck haben sollte, daß eine einzige Christenseele oder doch wie notorisch ist, an den Orten, wo die Juden freieren Stand haben, durch derselben betrügerische Verführungen bis dahin so viel verloren gegangen sind, errettet, oder ein einziger Jude bekehrt werde.

Da diese Intervention erfolglos blieb, so wendete sich der König Wilhelm selbst, 9. September 1702, in einem eigenhändigen Schreiben an den Kaiser. In demselben wird hervorgehoben, daß sowohl römisch-katholische wie auch grundgelehrte Theologen Augsburger Confession, die das Buch gelesen, demselben das Zeugniß geben, es enthalte nichts, was den christlichen Religionsgrundlehren zuwider sei (als wenn Jemand daran gezweifelt hätte!); es hebe nur die Irrthümer der Juden hervor. Ueberdies sehe die gelehrte Welt (?) der Freigebung des Buches mit

Sehnsucht entgegen. Der König verspricht endlich, er wolle diese ihm erweisende Huld und Gnade so wenig als andere ihm erzeugte **favores** nimmer vergessen.

Wie haben sich die Zeiten geändert! Heute würde ein König von Preußen nicht so schreiben.

Doch der Kaiser berücksichtigte auch dieses Schreiben nicht.

Wieder bat Eisenmenger, 13. Aug. 1703 und dann 15. Jan. 1704, daß der Kaiser das Buch freigebe, da er überdies vernommen habe, daß es in Holland nachgedruckt werde. Noch einmal befürworteten der Pfalzgraf und Churfürst Johann Wilhelm in Düsseldorf diese Bitten und ersuchten den Nachdruck zu verbieten. — Auch der preußische Gesandte Bartholdy nahm sich wieder im Auftrage seines Souverains (11. März 1704) Eisenmenger's an.

Der Erfolg aller dieser Interventionen war, daß der Kaiser am 26. November 1704 an den Rath von Frankfurt rescribirte, daß ihm unverweilt 3 Exemplare des Bnches zugeschickt werden sollen. Die Beschlagnahme der andern Exemplare sei jedoch fortzusetzen.

Inzwischen starb Eisenmenger am 20. December 1704 und die Erben desselben (Kinder hatte er nicht) baten den König von Preußen, er möchte sich ihrer annehmen und ersuchten, man möge Wertheimber und Oppenheimer pfänden, damit sie das Geld erhalten. Der König kam diesem Wunsche nach und schrieb an den Kaiser am 25. April 1705 (der Brief ist im **Schudt** abgedruckt [1]). Komisch, möchten wir sagen, ist es, daß der König sich über die Uebermacht der Juden beklagt, wenn es ihnen gelingt, ein Buch, welches den Zweck hat, die Irrthümer des Judenthums zu wider-

---

[1]) Unter gleichem Datum richtete der König an den Reichshofrath Grafen v. Oettingen ein Schreiben, in welchem es heißt: „Wenn wieder alles Vermuten Uns in Unserem recht- und billigmäßigen auch zum besten der christl. Religion abzielenden suchen nicht gefügt werden und die Juden dennoch mit ihren Kunstgriffen durchdringen sollten; Wir entschlossen sind, das Buch in unserem Königreich Preußen nachdrucken zu lassen und schon Mittel erfinden werden, des Authoris Erben auf der Juden Kosten zu indemnisiren, wozu wir aus Consideration für Ihre k. Majestät nicht gerne schreiten; dennoch aber uns gehörigen Justiz vertrösten." — Der k. preußische Resident in Wien wurde von diesem Schreiben verständigt und ihm aufgetragen, die Sache zu secundiren.

legen, zu unterdrücken. Des Kaisers Kammerknechte, die getretenen und fast zertretenen Juden übermächtig! — Doch Kaiser Leopold beantwortete diesen Brief nicht, da er am 5. Mai 1705 starb.

(Fortsetzung folgt).

Anzeiger von Novitäten.

1) Dr. Julius Fürst, hebräisches Taschen-Wörterbuch über das alte Testament. In ganz neuer vollständiger Ausarbeitung und mit einem analytischen Anhange versehen. 1869. Leipzig, Prieber.
2) A. Stein, Talmudische Terminologie, zusammengestellt und alphabetisch geordnet, zum zweiten Bericht über die Talmud-Thora-Schule zu Prag, abgestattet von deren Commission, 1869. Prag. S. Freund's Wittwe & Co.
3) Dr. Adolph Brüll, Fremdsprachliche Redensarten und ausdrücklich als fremdsprachlich bezeichnete Wörter in den Talmuden und Midraschim. Eine philologische Studie. 1869. Leipzig. Albert Fritsch.
4) זכרון בספר. Memoiren von Dr. M. Letteris. Ein Beitrag zur Literatur- und Culturgeschichte im XIX Jahrhundert. 1. Bändchen. 1868. Wien, Verlag des Verfassers.
5) Dr. Selig Gronemann. De Profiatii Durani (Ephodaei) vita ac studiis cum in alias literas, tum in Grammaticam Collatis, eine Promotionsschrift. 1869. Breslau, Schletter.
6) Woldemarus Seydel, Vaticinium Obadiae secundum textum Hebraicum et chaldaicam Jonathae interpretationem, ratione habita translationis Alexandrinae comparatum et illustratum. Commentatio critico-exegetica. 1869. Leipzig, Heinrich Matthes.

Briefkasten. Ueber meine Auffassung der Mischnah Chagigah פ"א דורשין sind mir von verschiedenen Seiten Einwendungen gemacht worden. Ich behalte mir vor, meine Auslegung zu rechtfertigen.

Abhandlungen.

Aaron Hakohen und sein Ritualwerk Orchot Chajim.

Ein literarhistorischer Versuch

von

Dr. H. Groß.

I.

Das Werk, das wir besprechen wollen, bietet an und für sich betrachtet, durch seinen Inhalt kein so hohes literarisches Interesse und nimmt in der talmudischen Literatur des Mittelalters keine so hervorragende Stellung ein, daß es zum Ausgangspunkte der Besprechung einer ganzen Literaturepoche gemacht werden könnte; aber im Zusammenhange mit den geschichtlichen Ereignissen betrachtet, unter denen es entstanden ist, nimmt es ein bedeutendes historische Interesse für sich in Anspruch. Es erscheint uns als ein Denkmal der seltenen Selbstverleugnung, mit der die jüdischen Gelehrten des Mittelalters dem Gesetzesstudium oblagen. Man bewundert an einem der hervorragendsten deutschen Denker die stoische Ruhe, mit der er eines seiner bedeutendsten Werke Angesichts des eindringenden feindlichen Heeres und unter dem Donner der Geschosse niederschrieb. Nun zahlreiche Beispiele solcher und noch größerer Seelenruhe bieten uns die meisten

talmudischen Schriften des Mittelalters, welche während der Kreuzzüge entstanden sind. In diesen Schriften zeigt sich eine solch ruhige Behandlung des Gegenstandes, ein solches Versenken des Geistes in den zu behandelnden Stoff, daß es fast unglaublich scheint, daß diese Schriften in einer Zeit verfaßt worden seien, in der das Leben der Verfasser auf dem Spiele stand.

Die Blüthezeit der nordfranzösischen sogenannten Tossafistenschule fällt sogar in die unglücklichste Periode der Geschichte der Juden in Frankreich, in das zwölfte und dreizehnte Jahrhundert. Man könnte die Geschichte dieser Zeit mit einer Tragödie vergleichen; die großen Verfolgungen der Juden in Blois, Bray und anderen Städten sind die einzelnen Acte, die öffentliche Verbrennung des Talmuds diente zur Beleuchtung der Scenerie, — die Verbannung der Juden aus Frankreich im Jahre 1306 bildet den tragischen Schluß. Während sich diese Tragödie abspielte, arbeitete der Geist des jüdischen Volkes, des eigentlichen tragischen Helden, mit der ganzen ihm zu Gebote stehenden Kraft und schuf eine Literatur, die an Scharfsinn fast alle anderen Erzeugnisse des jüdischen Geistes übertrifft. Die Gelehrten vergaßen die sie umgebende feindliche Welt und schufen sich im Gesetzesstudium eine eigene ideale Welt, in der sie lebten und webten. Sie ließen sich durch die Verfolgungen in ihrer Geistesarbeit so wenig stören, wie jener griechische Gelehrte, der dem eindringenden feindlichen Krieger zurief: „Verdirb mir meine Kreise nicht.“ Gab es doch jüdische Gelehrte, welche umfassende Werke mitten in den Verfolgungen schrieben, die Feder in der einen, den Wanderstab in der andern Hand. Zu diesen Gelehrten gehört auch Aaron Hakohen. Er schrieb nach der Verbannung [1]) aus seinem Vaterlande, der Provence, (1306) auf seinen Wanderungen unter unsäglichen Beschwerden sein großes Ritualwerk „die Lebenspfade“

[1]) v. Graetz Geschichte der Juden B. VII p. 281.

(ארחות חיים). Die Leiden der Verbannung waren die schweren Geburtswehen, unter denen sein Werk das Tageslicht erblickte.

Die verhängnißvolle Katastrophe, welche ganz unerwartet hereinbrach und daher um so schmerzlicher berührte, erpreßte Aaron Hakohen und mehreren seiner provenzalischen Leidensgenossen die wehmüthigsten Klagen. Merkwürdig, aber erklärlich, ist das Stillschweigen der nordfranzösischen Juden über jenes Ereigniß. Sie nahmen das Unglück mit stummer Resignation auf; sie wußten für den Glauben zu sterben, wie die drei Söhne [1]) des R. Joseph b. Natanael, des ältern, aus Chinon, aber sie klagten nicht; sie waren eben an das Mißgeschick gewöhnt und auf das Schlimmste gefaßt; sie hatten längst aufgehört Frankreich als ihr Vaterland zu betrachten. Das Autodafé, das man ein Menschenalter vorher dem Talmud bereitet hatte, die öffentliche Verhöhnung des Gegenstandes, der ihnen an's Herz gewachsen war, hatte ihnen schon längst den Aufenthalt in Frankreich verleidet. Wanderten doch viele, ja sogar das Oberhaupt des talmudischen Lehrhauses von Paris, R. Jechiel, freiwillig aus. Die französische Tossafistenschule, zu deren bedeutendsten Trägern der Genannte gehörte, ging nach dessen Auswanderung dem Verfalle entgegen. Die Schüler, die er zurückgelassen hatte, hielten noch einigermaßen den Ruhm der Schule aufrecht; die Epigonen, die an der Schwelle des vierzehnten Jahrhunderts standen, konnten den Verfall nicht länger aufhalten. Als die oben bezeichnete Katastrophe eintrat, glich die Tossafistenschule einem abgestorbenen Baume, an dem noch hie und da einige Schößlinge hervorbrachen. Das Werk der Zerstörung war längst vollbracht.

Ganz anders sah es um diese Zeit in der Provence, „dem Judäa Frankreichs", aus. Hier erfreuten sich die Juden von je-

[1]) Diese waren R. Elieser, der Lehrer Estori Parchi's (v. Kastor ed. Berlin p. 36 b.), R. Jacob, (v. Carmoly Libanon III p. 330) R. Natanael, der heilige, v. א״ח II p. 213 b. הי״ן מקינון.

her einer größern Ruhe, an dem biederen Sinn der Albigenser brachen sich die Unduldsamkeit der Kirche und die Willkühr der Fürsten. Der gleiche Haß gegen Rom und die gleiche Furcht vor den französischen Königen machten hier Juden und Christen zu Freunden. Im Mittelalter war auch nicht der Norden, sondern der Süden Frankreichs der Sitz der Cultur; die Provence ist das Vaterland der Troubadours, und da konnte nicht jener wilde Fanatismus aufkommen, der während der Kreuzzüge den ungeschlachten Norden Frankreichs beherrschte. Von diesen glücklichen Verhältnissen begünstigt, konnten die provenzalischen Juden dem Zuge ihres Geistes folgen; sie fühlten sich gewissermaßen dazu berufen, einst die geistige Erbschaft der jüdisch-spanischen Schule anzutreten. An der Wende des dreizehnten und vierzehnten Jahrhunderts gewahren wir in der Provence eine geistige Regsamkeit und einen Aufschwung auf allen Gebieten des jüdischen Wissens, wie in keinem andern Lande. Die Wissenschaft fand in dem Tibboniden Jacob b. Machir — Don Profiat — in Montpellier, die Dichtung in Jedaja Penini in Beziers ihre hervorragendsten Vertreter. Des Tibboniden Ruhm drang weit über den jüdischen Kreis hinaus. Der Gelehrte und der Dichter waren zugleich die eifrigsten Verfechter der Maimunischen Gedankenrichtung, welche nirgends so tiefe Wurzeln geschlagen hatte, wie in der Provence. Das Talmudstudium fand eine eifrige, aber besonnene Pflege. Menachem b. Salomo Meïri — Don Vidal — in Perpignan, der Zeitgenosse der Vorhergenannten, gehört zu den scharfsinnigsten Talmudisten des Mittelalters, er war, man möchte sagen, ein Denker auf talmudischem Gebiete. Dem Kreise der bedeutenderen talmudischen Gelehrten, welche um dieselbe Zeit in der Provenze blühten, gehörte auch unser Aaron b. Jacob[1]) b. Da-

[1]) Zunz, Der Ritus des synagogalen Gottesdienstes p. 31.

vid [1]) b. Isaak [2]) Hakohen, von angesehenen Gelehrten in Narbonne [3]) abstammend, an. So fanden beim Beginn des vierzehnten Jahrhunderts die verschiedensten geistigen Richtungen in der Provence ihre Vertreter. Der daselbst um diese Zeit von Neuem ausgebrochene Kampf zwischen dem naiven Glauben und der Philosophie, zwischen Maimunisten und Antimaimunisten gewährt uns einen Einblick in die geistige Strömung der Provence, und mitten in diese Strömung fuhr wie ein Blitz aus heiterem Himmel der Befehl zur Ausweisung der Juden aus den Städten, welche unter der Botmäßigkeit des französischen Königs standen. Was Wunder, daß die Provenzalen, welche ein wirkliches Vaterland verloren, sich in die bittersten Klagen ergingen. Jedaja Penini [4]) klagt über den Spott des Feindes, der ihm zuruft: Wo ist dein Gott, auf den du vertraut hast, wo ist seine Liebe zu dir, mit der du dich gebrüstet hast? Estori Parchi, noch ein Jüngling, der von den Schergen aus dem Lehrhause gerissen wurde, kann den Verlust seines Vaterlands nicht verschmerzen: „Ich muß wandern, klagt er, von Volk zu Volk, deren Sprache ich nicht verstehe" [5]). Jeruchamb. Mischullam, der gleichfalls in jugendlichem Alter den Wanderstab ergreifen mußte, schildert die

---

[1]) א"ח II p. 103, 120 b., 138 b. u. a. m. werden dessen הלכות טרפות citirt. Jeruchamnennt ihn in תולדות אדם וחוה ed. Const. p. 64 d. das. p. 118 c. theilt er ein Responsum desselben mit.

[2]) א"ח II p. 136 a. und sonst.

[3]) Das. p. 140 b. (נרבונה) כתב אדני וקני — ואני שאלתי את פי וקני העיר daß. p. 202 b. v. besonders תולדות des Jeruchamp. 135 d. vgl. weiter unter Provence. Die Angabe, daß Aaron Hakohen aus Lünel war, ist irrig; die Stelle im מגדול עוז ה' תשובה c. 8, auf die sich Conforte (Kore hadorot ed. Berlin p. 21 b.) beruft, ist corrumpirt und muß das. יהונתן anstatt אהרן gelesen werden. v. Steinschneider Katalog der Bodleiana p. 1689. Der Irrthum der obigen Angabe entsprang aus der Verwechselung des Aaron Hakohen mit Aaron b. Meschullam aus Lünel.

[4]) v. Das Gebet אלף אלפין im Kerem Chemed IV p. 59: vgl. Graetz Geschichte VII p. 286, Melo Chofnajim v. Geiger p. 62.

[5]) v. Einleitung zu seinem Werke Kaftor waferach.

Noth, mit der er zu kämpfen hatte, in den düsterſten Farben [1]). Aaron Hakohen [2]) klagt am wehmüthigſten von Allen. Er beginnt, wie Jeremias auf den Trümmern Jeruſalem's: „Ich bin der Mann, der das Elend ſah" der verbannten Söhne Jacobs, die wie eine Heerde auseinander getrieben wurden. Ich ſelbſt wurde aus einer Ehrenſtellung verjagt, aus der trauten Heimath in die unheimliche Fremde geſtoßen, wo ich umherirrte ohne Raſt und Ruh." Mehr als Alles ging dem Hartbetroffenen der Verfall des Talmudſtudiums zu Herzen. Die Lehrhäuſer von Narbonne, Lünel und Montpellier, welche in herrlicher Blüthe geprangt hatten, ſtanden verödet, die Lehrer waren nach allen Ecken und Enden verſprengt worden, die Gemeinden, welche ſich in der Verbannung neu gebildet hatten, waren ohne Führer. Es fehlte an Männern, welche hätten lehren und an den nöthigen Werken, aus denen man hätte ſelbſt Belehrung ſchöpfen können [3]). Man hatte hie und da den Verbannten die hebräiſchen Werke, welche ſie gerettet hatten, entriſſen [4]). Die Lehre drohte, in Vergeſſenheit zu gerathen. In dieſer Zeiten Noth legte Aaron Hakohen, wie er ſelbſt ſagt, für Solche, die weder Bücher noch Heimath haben, ein umfaſſendes Ritualwerk an, das er in Majorca [5]), wo er ſich nach vielen Wanderungen niedergelaſſen hatte, vollendete und ſpäter, wie es ſcheint, einer nochmaligen Redaction unterwarf [6]). Auf ſeinen Wanderungen wandte er ſeine beſondere

---

[1]) v. Einleitung zu ſeinem Werke ספר מישרים.

[2]) Einleitung zum ארחות חיים.

[3]) Daſ. vgl. Jeruchaam a. a. O.

[4]) v. שלשלת הקבלה ed. Lemberg p. 43 או מלך מיורקה גזר על ספרי הקדש.

[5]) v. Luzzatto in מגד ידחים I p. 6.

[6]) Daraus würde ſich erklären, warum die verſchiedenen Exemplare des Orchot Chajim weſentlich von einander abweichen. So fehlen z. B. in cod. Günzburg ſämmtliche Anführungen des Schem Tob Falcon, der im cod. Luzzatto 15 mal genannt iſt. Das Günzburgiſche Exemplar ſtammt eben aus einer früheren Redaction.

Aufmerksamkeit den verschiedenen von einander abweichenden rituellen Gebräuchen zu und die zahlreichen Aufzeichnungen, die er sich darüber gemacht hatte, nahm er dann in sein Werk auf. In Majorca, eben da wo er sich ansiedelte und um 1327 noch am Leben war [1]), bestand eine alte blühende jüdische Gemeinde [2]), aus deren Mitte mehrere bedeutende Talmudisten hervorgingen. Wir nennen vor Allem R. Schem Tob Falcon, den Aaron seinen Lehrer nennt [3]) und von dem er mit großer Verehrung spricht. R. Schem Tob ist vielleicht mit dem Gelehrten von Majorca identisch, der mit Salomo b. Aderet in lebhafter Correspondenz stand [4]). Aaron selbst stand mit Jacob b. Schealtiel, einem angesehenen Talmudisten in Barcelona und Freunde des Salomo b. Aderet in Correspondenz [5]). Der genannte Gelehrte von Barcelona theilt dem Anfragenden eine Decision Aschери's mit. Zu Letzterem selbst stand Aaron, unseres Wissens, in keinerlei Beziehung; er kannte kaum dessen Schriften [6]). Die Angabe [7]), daß er dessen Schüler gewesen sei, ist irrig, sie entsprang aus dem

---

[1]) Aschери, der 1327 starb (v. אבני זכרון p. 70—71) ist im א״ח I p. 40 c. das. II p. 51 a. als verstorben bezeichnet. Der mir vorliegende cod. Günzb. hat am Schlusse das Datum 1329 des Abschreibers — נשלם יום ראש חדש אלול שנת פ״ט לפרט הסופר לא יזוק. Es liegt kein Grund vor, die Echtheit dieses Datums zu bezweifeln, oder den Kalender selbst, in dem sich das genannte Datum findet, dem Verfasser des Orchot Chajim abzusprechen. v. Einleitung zu א״ח I. Der Kalender selbst (das. an mehreren Stellen) war bereits um 1313—15 fertig. Das Orchot Chajim selbst war also wohl vor 1327 fertig, die Euphemien ז״ל auf Aschери und andere können später vom Verfasser selbst hinzugefügt worden sein.

[2]) v. Kayserling: Die Juden auf Mallorca im Jahrbuch für die Geschichte der Juden I p. 69.

[3]) Luzzatto a. a. O.

[4]) Resp. des Salomo b. Aderet N. 1191—1218, vgl. Schem ha-gedolim ed. Wien p. 77.

[5]) א״ח II p. 51 a. das. p. 82 b. vgl. מנחת קנאות N. 20, 27, 31.

[6]) Er führt Aschери blos an den beiden oben Anmerkung 15 angegebenen Stellen an.

[7]) שלשלת ed. Lemberg p. 43 a.

Umstande, daß Aaron sich sehr oft auf R. Ascher beruft, der aber ein ganz anderer, nämlich Ascher b. Meschullam aus Lünel, (1170—1214) ist. Aaron war nicht der einzige Gelehrte aus der Provence, der sich in Majorca niedergelassen hatte. Die berühmte Gelehrtenfamilie Duran, deren auch Aaron erwähnt [1]), blühte im vierzehnten Jahrhunderte in Majorca, wohin sie sich von ihrem Vaterlande der Provence, wahrscheinlich in Folge der Verbannung begeben hatte [2]). Moses Schekili [3]) kam vermuthlich ebenfalls in Folge der Verbannung nach Majorca. Der Name Schekili war in der Provence heimisch [4]). Aaron nennt einen Samuel Schekili, vermuthlich aus Lünel [5]). Wenden wir uns der Besprechung des Orchot Chajim zu.

II.

Der Orchot Chajim besteht aus zwei Theilen. Der erste edirte Theil [6]) verbreitet sich über sämmtliche den Sabbat, die Fest- und Fasttage betreffenden rituellen Bestimmungen und das damit zusammenhängende Rituale, dessen mannigfachen, namentlich in der Provence vorkommenden, Abweichungen angegeben werden. Nirgends vielleicht herrschte auf liturgischem Gebiete eine so große

---

[1]) א"ח II p. 28 b. הרב שידא דוראן Kol-Bo N. 143 zur Stelle שין (Sen.) דוראנט.

[2]) v. Zunz zur Geschichte und Litteratur p. 523 Steinschneider Bodleiana p. 2306.

[3]) Kayserling, Geschichte der Juden in Navarra p. 170.

[4]) Zunz a. a. O. p. 464.

[5]) א"ח I p. 35 a. 47 d. 81 c. u. a. m. Bald von Aaron Hakohen, bald von David b. Levi, dem Verfasser des מכתם citirt. Die Tossafot Temura p. 12 a. citiren einen Samuel aus Lünel. Or Sarua I p. 85 citirt Samuel Hakohen aus Lünel. In der Familie Schekili gab es einen Abraham Hakohen v. Zunz a. a. O. Es ist daher nicht unwahrscheinlich, daß die genannten Gelehrten gleichen Namens ein und dieselbe Person sind.

[6]) ארחות חיים ed. Florenz 1750 in Folio 250 S., einzige Ausgabe.

Mannigfaltigkeit, als in der Provence, wo die entgegengesetzten Einflüsse von Norden und Süden einander begegneten und sich mit einander verschmolzen. Nach dieser Seite hin ist der Orchot Chajim eine der wichtigsten Quellen des synagogalen Ritus.

Der zweite Theil, nur handschriftlich in wenigen Exemplaren vorhanden [1]), erstreckt sich über das gesammte rituelle Gebiet mit Ausschluß des Vorhergenannten. Er nimmt auf die Speisegesetze und was damit zusammenhängt, besondere Rücksicht, behandelt die eherechtlichen und die das Weib ausschließlich betreffenden rituellen Bestimmungen (הלכות נדה) mit großer Ausführlichkeit, hebt dagegen aus dem civilrechtlichen Theile nur die wesentlichsten Bestimmungen heraus, bespricht Trauergebräuche und schließt mit einem ausführlichen Kalender [2]). Der zweite Theil enthält am Schlusse auch eine beträchtliche Sammlung zusammenhängender Midraschim [3]), größtentheils Schilderungen der Hölle und

---

[1]) Meines Wissens nur in 5 Exemplaren vorhanden, eines davon ist das von Luzzatto im מגד ירחים I—II besprochene. Das mir vorliegende Exemplar des Hn. Horace Günzburg in Paris ist auf Pergament in 4°, Raschi-Schrift, 296 Blatt, jedes Blatt in zwei Columnen getheilt — ich citire blos die Seite und die Handschrift selbst unter א״ח II — das erste Blatt vom Inhaltsverzeichnisse und am Schlusse, wie es scheint, ein Blatt von Fragmenten fehlen. Das א״ח II, das in 85 Nummern zerfällt, beginnt mit ה׳ מילה, und zwar mit einem Citate aus dem Malmad zu לך לך. — Herrn Günzburg danke ich für die Freundlichkeit, mit der er mir die Handschrift zur Benützung überließ und auch Herrn Senior Sachs für die freundliche Verwendung.

[2]) א״ח II p. 251, 41 Blatt, besteht aus zwei Theilen, einem jüdischen (סוד העבור) und einem nichtjüdischen Kalender (עבור של גוים), der mit mehreren astrologischen Bemerkungen schließt.

[3]) Die wichtigsten Stücke sind a) פרק גן החיים, Schilderung des Paradieses, beginnt מעשיו של הקבה גדולים und stimmt größtentheils mit der Recension im Jellinek's Bet-ha-Midrasch II p. 52 überein. b) פרק ר׳ יצחק ר׳ יצחק אומר כל עונותיו ב״ר פרנך מגיהנם, Schilderung der Hölle, beginnt של אדם חקוקים לו על עצמותיו. c) חיבוט הקבר, Grabesleiden, Fortsetzung des vorhergenannten Midrasch, der auch unter dem Namen מדרש ר׳ יצחק ב״ר פרנך bekannt und in Konstantinopel um 1570 edirt ist. d) (ירושלמי) הקב״ה אומר מרגניתא, Betrachtungen über die jenseitigen Strafen, beginnt.

des Paradieſes, ferner Philoſophiſches [1]) und endlich Geſchichtliches [2]) — die chronologiſche Reihenfolge der Tanaïm und Amoraïm. Der Orchot Chajim ſtand in der erſten Zeit in hohem Anſehen, trat aber allmälig in den Hintergrund und räumte das Feld dem Ritualcodex des Jacob b. Aſcher, dem Tur. Beide Werke, deren Verfaſſer ſchwerlich von einander gewußt haben, ſtehen doch in einem gewiſſen literariſchen Connexe zu einander. Beide repräſentiren nämlich in erſter Linie die talmudiſch-literariſche Richtung der Zeit, in der ſie entſtanden ſind. Die Abfaſſung des Orchot Chajim fällt nämlich in dieſelbe Zeit, in der außer dem bereits genannten Tur mehrere bedeutende Ritualcodices entſtanden ſind, wir nennen vor Allem den Schibbule Haleket des Arztes Zidkia b. Abraham aus Rom (1314) und die halachiſche Compendien des R. Jeruchām b. Meſchullam aus der Provence

---

להם לישראל, daſſelbe Jellinek's Bet-ha-Midraſch II p. 120 überſchrieben מרגניתא דבי רב, wegen des Anfangs אמר רב הקב"ה אומר. e) כעשה דר' יהושע בן לוי, in aramäiſcher und hebräiſcher Sprache, in letzterer Sprache allein im Kol-Bo N. 120. f) מדת אורך העולם, aggadiſche Notizen geographiſchen, metrologiſchen und ſtatiſtiſchen Inhalts, beginnt ארכו של עולם מהלך חמש מאות שנה. g) אותות מלך משיח, abweichend von Bet-ha-Midraſch II p. 58. h) מעשה תורה, eine Nachbildung des fünften Abſchnittes der „Sprüche der Väter", daſſ. Kol-Bo N. 118.

[1]) a) לקוטין ממשלי הפילוסופים, Auswahl philoſophiſch-ethiſcher Sentenzen, darunter viele anderweitig unbekannte, beginnt המליצה ביאורה ענין המורה וטעם חרמזים, ſo beginnt auch c. 12 von Honein's מוסרי הפילוסופים. b) Antwort Saadja's auf zehn an ihn gerichtete Fragen über die Auferſtehung der Todten. Daſſ. etwas abweichend in אמונות ודעות VII, 14—16; auch beſonders edirt von Biſſelches, als Anhang zum ספר הנפש des Schem Tob Falaquera, Lemberg 1835. c) Sendſchreiben Maimuni's über Aſtrologie an die Gelehrten von Montpellier und an Jonathan Cohen aus Lünel, beginnt מי זאת הנשקפה. Dieſer Anfang gehört jedoch zu einem andern Sendſchreiben an die Gelehrten von Lünel. v. Ozar Nechmad II p. 3. Das edirte Sendſchreiben iſt corrumpirt und vom Mſ. weſentlich abweichend. Der Schluß lautet: נכתב בנחץ גדול בי"א בחשרי שנת אתקי"ו לשטרות בארץ מצרים.

[2]) סדר התלמוד, in einigen Punkten weſentlich abweichend von dem in Kerem Chemed IV p. 184 von Luzzatto aus dem Machſor Vitry mitgetheilten סדר תנאים ואמוראים. Die Recenſion des א"ח II werde ich gelegentlich beſonders ediren.

(1340) [1]). Die genannten talmudischen Werke, wie überhaupt die meisten, welche in dieser Zeit entstanden sind, sind nur Reproductionen. In dem vorausgegangenen Zeitalter des Salomo b. Aderet hatte die talmudische Dialektik ihren Höhepunkt erreicht, im folgenden Zeitalter, in dem eben die oben genannten Werke verfaßt wurden, war die Systematik vorherrschend. Die Hauptthätigkeit war darauf gerichtet, den in der vorausgegangenen Epoche gewonnenen halachischen Stoff zu sammeln und zu ordnen. Die Gelehrten dieser Zeit waren gewissermaßen nur die Bienen, welche den Blüthenstaub des talmudischen Geistes des vorausgegangenen Jahrhunderts in sich aufnahmen und verarbeiteten.

Die Hauptträger der neuen Richtung sind Jacob b. Ascher und Aaron Hakohen. Ein Vergleich zwischen beiden fällt nicht zu Gunsten des Provenzalen aus. Wir glauben durch einen Vergleich beider Werke die charakteristische Eigenthümlichkeiten des Orchot Chajim schärfer hervorheben zu können.

Der Tur besitzt die wesentlichen Vorzüge eines für die religiöse Praxis berechneten Handbuches. Der gesammte halachische Stoff ist zu einem festgegliederten abgerundeten Ganzen gestaltet und geordnet, während im Orchot Chajim, namentlich in der zweiten Hälfte des zweiten Theiles, das Material blos aufgeschichtet, aber nicht verarbeitet ist. Jacob b. Ascher zeigt ferner bei dissentirenden Meinungen mehr selbstständiges Urtheil, als Aaron Hakohen; jener wägt, dieser zählt die Stimmen und anstatt irgend eine rituelle Entscheidung zu motiviren, häuft er Citate auf Citate in einer oft den Zusammenhang störenden Weise. Der

---

[1]) Dessen Werke sind תולדות אדם וחוה und ספר מישרים. Das erstere Werk ed. Const. p. 234 b. theilt das Formular eines Scheidebriefes aus dem Jahre 1340 mit, das Werk kann also nicht um 1334 verfaßt worden sein, wie Graetz, Geschichte VII p. 351 angiebt. Ueberdies ist im תולדות p. 182 b. und מישרים p. 65 c. der Tur citirt, der doch nach Graetz (a. a. O. p. 347) um 1340 verfaßt wurde.

Discussion ist endlich mehr Spielraum angewiesen worden, als ein Ritualcodex eigentlich gestattet. Ein Späterer, nach Einigen [1]) R. Joseph b. Tobia aus der Provence, nach Anderen [2]) Schemarja b. Simcha, vermuthlich ein Deutscher, machte daher einen Auszug aus dem Orchot Chajim, indem er die Discussion ausschied und das für die Praxis besonders Erforderliche heraushob. Dieser Auszug, der mit dem Orchot Chajim größtentheils in der Anordnung des Stoffes übereinstimmt, ist unter dem Namen Kol-Bo bekannt [3]).

Kehren wir nun zum Vergleiche des Orchot Chajim mit dem Tur zurück. Die Verfasser beider Werke haben die Hinneigung zur Zahlenmystik mit einander gemein, aber Aaron Hakohen räumt der Letzteren in seinem Religionscodex eine hervorragende Stelle ein. Er nahm in sein Werk die Spielereien der Gematriot und des Notaricon [4]) auf, die er wohl größtentheils den Schriften des R. Eleasar aus Worms entlehnt hat. Er citirt dessen kabbalistischen Commentar zu den Gebeten [5]). Außerdem beruft er sich auf die gleichartigen Commentare des R. Asriel aus Gerona [6]) und auf Jehuda b. Jakar [7]), der Lehrer Nachmanis.

---

[1]) שלשלת ed. Lemberg p. 42 b.

[2]) v. den kleinen שם הגדולים ed. Benjacob in דברים עתיקים II.

[3]) v. Zunz, Ritus p. 179. Benjacob (Kerem Chemed p. 167) schreibt das Kol-Bo dem Verfasser des Orchot Chajim zu und hält es für eine Vorarbeit des Letzteren. Zunzens Ansicht wird indeß durch א״ח II bestätigt.

[4]) א״ח I p. 10 c., 14 c.—15 a. vgl. Kol-Bo N. 122 דין גימטריאות ונוטריקון.

[5]) א״ח I p. 16 a. vgl. סמ״ק N. 11. Der genannte Commentar befindet sich handschriftlich in der Günzburgischen Bibliothek.

[6]) א״ח I p. 6, das. p. 43 b. vgl. Zunz Ritus p. 195.

[7]) א״ח I p. 11 d. p. 41 a., p. 64 c. א״ח II p. 31 a. (zu ברכת נשואין אשר ברא ששון ושמחה — פי׳ הר׳ יהודה בר יקר אגב דשייכא בריאה בחתן וכלה אמר לשון בריאה בחתן וכלה והם נהרות של מעלה כדאמרינן בהיכלות הרי שמחה והרי ששון משתפכין ויוצאין לפניו כלפני כסא הכבוד ונהרות אלו הם לשמח חתן וכלה. Der citirte Commentar ist auch unter dem Namen מעין גנים bekannt. Vgl. Zomber in Frankel's Monatsschrift. 1860 p. 423.

Auch aus dem „Buche der Gebräuche" (ספר המנהגות) [1]) des R. Ascher b. Meschullam aus Lünel werden kabbalistische Erläuterungen angeführt. Die Midraschim endlich, welche Aaron Hakohen anführt, haben durchweg einen mystischen Anstrich. Mit den kabbalistischen und agadisch-mystischen Stellen im Orchot Chajim contrastiren gar seltsam die Anführungen aus den religionsphilosophischen Schriften Saadja's und Maimuni's. Durch die Nebel der Mystik dringt der helle Schein der Philosophie. Dieses eigenthümliche gedankliche Halbdunkel charakterisirt ganz besonders die Kabbala des Wormser Mystikers, zu dem sich Aaron Hakohen hingezogen fühlte.

Schon aus dem bisher über den Inhalt des Orchot Chajim Gesagten geht hervor, daß der Verfasser den Begriff eines Ritualcodex viel weiter als Jacob b. Ascher gefaßt hat. Er beschränkte sich nicht wie der Letztere auf das praktische Ritualgesetz, sondern, Maimuni folgend, räumte er neben der Halacha auch dem Gedanken einen Platz ein und suchte beide mit einander zu verbinden. Ritualgesetze werden von Aaron Hakohen, gut oder schlecht, sehr oft gedanklich erläutert. Diese Erläuterungen entlehnte der Verfasser größtentheils Abraham Ibn Esra [2]) und Jacob Anatoli, dem Verfasser des philosophirenden Predigt-Cyclus Malmed [3]).

Der Halacha schließt sich ferner im Orchot Chajim ergänzend die Sittenlehre an, freilich keine philosophische Ethik, sondern eine einfache Anweisung zu einem frommen tugendhaften Leben. Diese Sittenlehre ist ohne Tiefe der Gedanken, ohne idealen Schwung, aber voller sittlicher Ueberzeugung, in der sich das geistige Leben der Juden im Mittelalter abspiegelt.

Aaron Hakohen hat aus folgenden Sittenbüchern geschöpft,

---

[1]) א"ח I p. 75 b.
[2]) א"ח I p. 81 a. א"ח II p. 73 b. das. p. 75 b. u. a. m.
[3]) א"ח I p. 66 a., p. 69 b., א"ח II Anfang u. a. m.

aus dem ספר חכבוד [1]) des R. Jehuda des Frommen aus Paris; aus einer Schrift über Sühne (ספר תכפרות) [2]) von R. Elasar b. Jehuda aus Worms; aus einer Schrift über Buße (דרכי תשובה) [3]) von R. Jona aus Gnrona; aus dem Buche „ewiges Leben" (חיי עולם) [4]) von Isaak dem Frommen und endlich aus einem Sittenbuche des R. Moses aus Evreux.[5]) Dahin gehören auch zwei größere Sammlungen ethischer Sentenzen, die eine in rein hebräischer,[6]) die andere in rabbinischer Sprache [7]).

III.

Die halachischen Quellen, aus denen Aaron Hakohen geschöpft hat, sind meistens dieselben, denen wir im Tur begegnen. Sämmtliche bedeutendere Ritualcodices von der gaonäischen Zeit bis zum Anfange des vierzehnten Jahrhunderts sind mehr oder weniger berücksichtigt. Aaron Hakohen hat jedoch auch aus manchen entlegenen Quellen geschöpft, er macht uns viele Schriften und deren Verfasser namhaft, die sonst unbekannt sind, und mancher Autor hat es ihm allein zu verdanken, daß er nicht ganz

---

[1]) Das. p. 219 a. Die citirten Stellen finden sich im „Testamente des R. Jehuda des Frommen" N. 1—8. Das genannte Testament, sicherlich späteren und zwar deutschen Ursprungs, hat Einiges aus dem S. ha-Kabod aufgenommen.

[2]) א"ח I p. 101. ליקוטים מספר הכפרות. Dasselbe aber sehr abweichend im Kol-Bo N. 67. ספר נקרא מורה חמאים ונקרא ס' הכפרות.

[3]) א"ח I p. 102 b.

[4]) א"ח I Anfang das. 3 c. 14 b., vgl. Mardochai zu den kleinen Halachot über ציצית, und Joseph Karo zu Orach Chajim N. 250. Der חיי עולם befindet sich auch handschriftlich in der Breslauer Seminar-Bibliothek cod. LXX III und stimmt größtentheils überein mit dem edirten ס' היראה, das R. Jona aus Gnrona zugeschrieben wird. Vgl. Cat. Bodl. 1101.

[5]) א"ח I p. 102 d.

[6]) v. oben Anm. 31.

[7]) א"ח I p. 42 b.

der Vergessenheit anheimfiel. Nach dieser Seite hin ist der Orchot Chajim von literarhistorischer Wichtigkeit. Wir wollen auf einige seiner Quellen genauer eingehen, vielleicht gelingt es uns, über den einen oder andern verschollenen Autor und dessen Schriften einige Auskunft zu erlangen. Wir beginnen mit den im Orchot Chajim angeführten babylonischen Geonim und deren Schriften, namentlich Responsen.

Eine der Hauptquellen, aus denen Aaron Hakohen gaonäische Responsen geschöpft hat, war eine von R. Jehuda b. Barsilai ha-Naßi (1130) angelegte und um 1375 noch in Deutschland bekannte Sammlung gaonäischer Responsen.[1])

Aaron Hakohen nennt „palästinensische Responsen",[2]) eine Sammlung, von der sich nur noch einige Fragmente erhalten haben.[3]) Die genannten Responsen sind kurz, ohne Motivirung und bestehen oft in einem bloßen Hinweise auf Mischna und Talmud. Man kann sowohl aus den Anfragen als den Antworten ersehen, wie sehr das Talmudstudium in Palästina in der nachtalmudischen Zeit gesunken war. Die palästinensischen Gelehrten der genannten Zeit erfreuten sich von Seiten der babylonischen Geonim keiner besonderen Anerkennung.[4]) Letztere begegneten ihnen mit einem gewissen Mißtrauen. Der Gegensatz war ein principieller. Die Geonim[5]) hielten sich mehr an den

---

[1]) v. meine Notiz über Jehuda b. Barsilai in Frankel's Monatsschrift 1868 p. 288.

[2]) א״ח II p. 202 מתשובות ארץ ישראל 3 Responsen = Schaare Zedek p. 69 b. N. 75—77.

[3]) Schaare Zedek a. a. O. N. 73—78. Das. p. 30 N. 7. p. 83 N. 23. p. 92 N. 45.

[4]) v. Frankel „Geschichte der Literatur der nachtalmudischen Responsen p. 91.

[5]) v. Eschkol II p. 49 ein Responsum v. Hai Gaon. כל מה שמצינו בתלמוד א״י ואין חולק עליו בתלמודינו או שנותן טעם יפה לדבריו נאחזנו ונסמוך עליו דלא גרע מפרושי הראשונים אבל מה שמצינו שחולק על תלמודינו נעזבנו.

babyloniſchen, die paläſtinenſiſchen Gelehrten dagegen an den paläſtinenſiſchen oder jeruſalemiſchen Talmud. Daraus entſprang nun eine Reihe vieler, mitunter weſentlicher, halachiſchen Differenzen zwiſchen den Schulen von Paläſtina und Babylonien. Aaron Hakohen ſtellt die ihm bekannten Differenzen — etwa vierzig an der Zahl — zuſammen.[1]) Wir heben folgende Differenz hervor:

Wenn eine Leviratswittwe, deren Levir verſchollen war, ohne Scheidung von Letzterem (Chaliza) geheirathet hat (auf die Ausſage Eines Zeugen) und der verſchollene Levir kommt dann wieder zum Vorſchein, ſo muß, entſchieden der Paläſtinenſer, die Frau vom zweiten Manne, ſelbſt für den Fall, wenn ſie von ihm Kinder geboren hatte, geſchieden werden und kann die Leviratsehe auch nicht mehr eingehen. Die Babylonier (Geonim) dagegen hielten in dem letztgenannten Falle eine nachträgliche Chaliza für zuläſſig, ſo daß die Frau vom zweiten Manne nicht geſchieden werden müſſe.[2]) Kehren wir zu den im Orchot Chajim vorkommenden gaonäiſchen Reſponſen zurück. Wir machen beſonders aufmerkſam auf die Reſponſen von R. Jehudaï Gaon, den Blinden, deſſen Deciſionen bald als „Halachot Peſſukot" (feſte Normen[3]), bald als „große Halachot"[4]) angeführt werden. Letztere Bezeichnung hat in den älteren Schriften oft eine allgemeine Bedeutung und iſt nicht immer auf der gleichnamigen

---

[1]) אא״ח II p. 282 a אלו דברים שבין בני א״י לבני בבל, beginnt mit בני א״י עומדין בקריאת שמע בני בבל יושבין und ſchließt mit der von uns mitgetheilten Stelle. Folgende Differenzen ſind anderweitig bekannt. Schaare Zedek p. 12 b. N. 12. p. 19 b. N. 16. p. 20 b. N. 11. p. 22 b. N. 10. p. 63 b. N. 39.

[2]) v. Schaare Zedek p. 2 a. N. 11: Halachot Gedolot ed. Ven. p. 59 d. שומרת יבם שנשאת בלא חליצה vgl. Toſſafot zu Jebamot p. 92 b.

[3]) אא״ח II p. 196 b. Dieſe Stelle im תולדות des R. Jerucham. p. 118 c. mit dem Zuſatze בכ״ב הגאונים בתשובה.

[4]) אא״ח II p. 217 a. Dieſelbe Stelle im Aſcheri zu Moëd Katan c. III N. 3.

Halachot des R. Simon aus Kairo zu beziehen. So ist die Rede von den „großen Halachot der Geonim“,[1]) Alfaßi's[2]), und auch der „großen Halachot“ (הלכתא גברתא) des R. Samuel Nagid[3]) erwähnt Aaron Hakohen.

Aaron Hakohen citirt ferner Responsen von R. Joseph b. Abba (abbrev. Rabba oder Rabbi),[4]) Paltoj b. Abbaji,[5]) Kohen Zedek b. Abimaï,[6]) dem Verfasser einer Gebetordnung[7]) (Siddur), die jedoch wahrscheinlich nur ein Bestandtheil eines ihm zugeschriebenen Ritualcodex[8]) ist, von R. Amram, dem Verfasser einer Gebetordnung,[9]) von Hilaï b. Mischael,[10])

---

[1]) Or Sarua I p. 114 ה'ג של נשיאים וגאונים וראשי ישיבות.

[2]) Das. p. 112 vgl. das. p. 89 ובה'ג אחרים ראיתי.

[3]) א"ח I p. 37 d. vgl. Meïri Einleitung zu Bet-ha-Bechira ed. Stern, vgl. Eschkol II p. 67.

[4]) א"ח II p. 41 מר רב יוסף. Dieselbe Stelle in den הלכות des Isaak Giat ed. Bamberger II p. 99, wo anstatt רב יוסף בר מרר' zu lesen ist רב יוסף בר מר ר' ר' ist abbrev. aus רבי oder רב = ר' אבא. Im Eschkol II p. 37 liest man sogar beide Verkürzungen nebeneinander רב יוסף בר מר רב רבי. Aus der Verschiebung des letzten Buchstaben in רבי, den man dann als Abbreviatur genommen hat, ist bei Isaak Giat p. 90 רב יהודה entstanden. Aus der Corruptel מרר' ist im Maor Pessachim c. 10 מארי entstanden. Vgl. Zunz Ritus p. 185.

[5]) א"ח II p. 197. Dass. Resp. in שערי תשובה ed. Leipzig N. 182 Scherira zugeschrieben א"ח II p. 211 b. Dass. Resp. in Schaare Zedek p. 21 N. 20 anonym. א"ח I p. 91 d. über das Waschen der Kleider an Halbfeiertagen, anderweitig unbekannt.

[6]) א"ח I p. 27 b.

[7]) v. Derenburg in Geiger's Zeitschrift, Jahrg. V p. 398. Die daselbst aus dem Ms. citirte Stelle ist in den edirten הלכות des Isaak Giat II p. 100 וכך סדר רב כהן צדק, vgl. Tur I N 481. Ausführlich findet sich die Stelle, auf die Isaak Giat hinweist, in שערי תשובה N. 286 und in סדר ר' עמרם ed. Warschau 1863 p. 41, wo aber anstatt כך סדר gelesen wird כך שדר (sic). Ich halte letztere Lesart für die richtigere. Der Ausdruck כך שדר kommt in Responsen oft vor.

[8]) Or Sarua I p. 68 מהיבתא רב כהן צדק ריש בהלכות über חלה.

[9]) Der edirte Siddur (v. Anm. 66) ist unvollständig, wie schon aus den zahlreichen Anführungen im Orchot Chajim hervorgeht. v. א"ח I p. 5 b., p. 6 d., p. 7 d., p. 15 b., p. 66 d.

[10]) א"ח I p. 55 c. über Heilung am Sabbat א"ח II p. 89 b., אהילאי über יין נסך das. p. 104 a. גדי שנולד מותר לשחטו ולאכלו ביומו.

Scherira,[1]) Haï[2]) und Natan aus Afrika.[3]) Von Natronai b. Hilaï werden zahlreiche Responsen[4]) angeführt, darunter eines,[5]) wonach ein jüdisches Eheweib, das von seinem Glauben abfällt, die Ketuba, der Gatte aber, der seinem Glauben treu bleibt, die erbrechtlichen Ansprüche auf das Vermögen seiner Frau verliert. Von Nachschon Gaon werden Responsen und dessen Kalender[6]) angeführt; ihm werden die sogenannten „sieben Pforten“[7]) — sieben verschiedene Jahresformen für die jüdische Kalenderberechnung — zugeschrieben, welche sonst Saadja oder noch Späteren zugeschrieben werden.

(Schluß folgt.)

---

[1]) א״ח II p. 196 b. Dass. in Schaare Zedek p. 65 a N. 16. Chanina zugeschrieben, vgl. Frankel a. a. O. p. 79 בתובות הנשים שנאבדו.

[2]) Im א״ח oft blos Gaon genannt.

[3]) א״ח II p. 112 a. Dass. Resp. in den Responsen des R. Meïr aus Rothenburg ed. Rabbinowitsch N. 193.

[4]) א״ח I p. 18 a. הר׳ עמרם השיב לר׳ נטרונאי muß umgekehrt heißen v. Siddur des R. Amram p. 11. א״ח II p. 43 b. כהן דנסיב גרושה das. p. 197 a. über die Weise des מלקות sind in שערי תשובה N. 180—81 Scherira zugeschrieben. א״ח II p. 202 über עדות פסול in Schaare Zedek p. 92 b. N. 48 in veränderter Form anonym. Ich mache ferner auf zwei Responsen im Kol-Bo N. 146 aufmerksam, von denen eines über נדה in שערי תשובה N. 170 Scherira, das andere aber über שבת in ש׳ תשובה N. 229 R. Matatia zugeschrieben wird.

[5]) א״ח II p. 202 b. vgl. תשובות הגאונים ed. Jerusalem 1863 N. 53. Dagegen in Schaare Zedek p. 63 N. 41 anonym. Dass. Resp. in den Glossen zu Ascheri Kidduschin p. 18 corrumpirt.

[6]) א״ח II Ende עבוד שיסד ר׳ נחשון. 4 Blatt.

[7]) Das. שבעה שערים שיסד ר׳ נחשון. Vgl. Orient 1851 p. 101. Vgl. Graetz' Geschichte V, Note 20.

Anmerkung der Red. zu S. 448. Salomo Lurja hat die Differenzen zwischen den Palästinensern und Babyloniern zusammengestellt. Der Ed. des ב״ק zu ים של שלמה hat sie am Ende abgedruckt כל חלוקי דינין שבין בני ארץ ישראל ובני בבל. Die von א״ח erwähnte Differenz bildet das. Nr. 32.

Die religiösen Bewegungen der Gegenwart und das Judenthum.

II.

Die antireligiöse und die antikirchliche Richtung.[1])

In den Zeiten des untergehenden Heidenthums vereinigten sich der grobe Materialismus Epikur's, der feinere der Stoiker, die Ideenlehre Plato's und der Empirismus des Aristoteles, sammt allem, was aus hellenischer Philosophie und orientalischer Mystik zusammengeschweißt war, sowie Skepsis und rein negirender Spott, zur Untergrabung der alten religiösen Volksanschauungen. Ebenso arbeiten jetzt verschiedene Richtungen gegen den Bestand des Kirchenthums zusammen. Wir haben auch durch Mommsen gelernt, wie viel dies Kirchenthum aus der alten römischen Staatsreligion ziemlich unverändert aufgenommen hat, so daß sich zwischen der Gegenwart und den letzten Jahrhunderten des Alterthums manche interessante Parallele ziehen ließe. Da wir jedoch das Kirchenthum hier weder angreifen, noch vertheidigen, sondern nur sehen wollen, inwieweit das Judenthum von den Bewegungen berührt, resp. in Mitleidenschaft gezogen wird, so ist ein weiteres Eingehen auf jene Parallele entbehrlich. Sie würde aber auch das Wesen der Frage nicht treffen, denn die Verschiedenheit zwischen Alterthum und Neuzeit ist größer als die Aehnlichkeit. Die gemeinsame Wurzel, der die verschiedenen antireligiösen und antikirchlichen Richtungen entsproßt sind, war nämlich dem Alterthum fremd. Diese Wurzel heißt: Subjectivität, oder, was ziemlich dasselbe sagt: Streben nach individueller Freiheit. Wir erinnern an Schiller und sein bekanntes Distichon über Religion[2]), an Schiller, den

---

[1]) Fortsetzung vom Juliheft.

[2]) Welche Religion ich bekenne? Keine von allen
Die Du mir nennst. — Und warum keine? Aus Religion.

Vertreter des edelsten Idealismus, den populären Dichter von weitreichendem Einfluß, wenn auch keine Autorität in religiösen Dingen. Er lehnt jede bestehende Religionsform ab, weil keine der religiösen Idee in ihrer Reinheit entspricht. Und in welchem andern Gebiete decken Ideal und Wirklichkeit einander? Nirgends! So müssen denn, zu Gunsten der idealen, der ungehemmten individuellen Entwickelung, Staat und Gesellschaft aufgelöst, auf Wissenschaft und Kunst muß verzichtet werden. Da haben wir Rousseau, haben den jugendlich-stürmenden Schiller der „Räuber"! Doch Letzterer ist zu sehr von dem Streben nach Maaß und schöner Form erfüllt, als daß er nicht aus dem Chaos sich herausringen, der in ihm gährende Most ist zu edel, als daß er sich nicht klären sollte. Staat, Gesellschaft, Kunst, Wissenschaft müssen irgend eine gemeinsame Form haben; in der Religion aber scheint die Gemeinsamkeit der Form nicht unentbehrlich, es kann ja jeder seine Gottesidee individuell entwickeln, seinen Gott auf seine Weise verehren, „nach seiner Façon selig werden." So Schiller, und wie viel Tausende mit ihm! Und je mehr nun der Mensch auf andern Gebieten, zumal auf dem politischen und socialen, die Fessel der hergebrachten „Gesetze und Rechte" trägt und darüber seufzt, daß er „ein Enkel" ist, desto mächtiger ist das Streben, wenigstens auf dem religiösen Gebiete ganz frei zu sein. Und dies um so mehr, als es längst erkannt ist, daß religiöse Freiheit die Mutter jeder andern ist, daß man in der religiösen Bevormundung (Autorität von Personen, Ueberlieferungen oder Schriften) jede andere lässige und lastende Herrschaft mit bekämpft. Hier haben wir, wie hundertfach nachgewiesen ist, den tief in's Mittelalter hineinreichenden Ausgangspunkt der Reformation: der Kampf für die individuelle Freiheit gegen die auf ersonnene Tradition und angemaßte Autorität gestützte, in Hierarchie und Feudalismus verkörperte Schranke der selbstständigen Entwickelung des Denkens und Handelns.[1]) Als dann der gewaltsam abge-

[1]) Dies ist, wie gesagt, ein allgemein bekannter Satz. Dagegen ist, unseres Wissens, noch nicht klar genug gemacht und ausgesprochen, was denn nun das christlich-germanische Princip und der christlich-germanische Staat, Worte, die so viel Spuk getrieben haben, sind. Wir haben dazu von obigen Sätzen aus einen gebahnten Weg. Der Germanismus ist

rissene Faden der Reformation durch Cartesius, Locke und Thomasius wieder aufgenommen wurde, da war es wieder derselbe Gedanke der Geltung des Ich, welcher das Ferment der geistigen Bewegung in Religion, Politik, Philosophie, Poesie bildete, und er ist es geblieben bis auf diesen Tag. Individuelle Freiheit **contra** überlieferte Autorität, das ist das **Rubrum** des gesammten geschichtlichen Prozesses in der ganzen neueren Zeit. Daß der

---

eben das Princip der individuellen Freiheit; so hat dieses charakteristische Merkmal des germanischen Volksgeistes bereits Tacitus mit staunenswerther Schärfe und Klarheit erkannt. Man lese nur Germania cap. 11: Illud ex libertate vitium, quod non simul, nec ut jussi, conveniunt. Dies non ut jussi ist wahrlich der Schlüssel zur ganzen deutschen Geschichte von Anfang an bis 1866, und daß wir noch nicht am Ende sind, weiß Jeder. Es hat sich, dieses non ut jussi halber, bis dato aus dem rein germanischen Material, ohne Legirung, kein irgend haltbarer Staat bilden lassen, Preußen hat diese Legirung. — Und was ist Christenthum, d. h. das wirkliche Christenthum, nicht ein nach etwaiger Beliebigkeit construirter Begriff, den man mit diesem Namen bezeichnet? Das Christenthum ist der Gottesglaube des Mosaismus, versetzt mit dem Trinitätsdogma und losgelöst von dem „Gesetze". Und was tritt an die Stelle des „Gesetzes?" Hier scheiden sich Katholicismus und Protestantismus. In jenem tritt an die Stelle des „Gesetzes" die kirchliche Vorschrift, in diesem die „christliche Freiheit", d. h. der Satz, daß jeder das Gesetz seines Handelns aus sich selbst zu nehmen habe (denn auch die Verbindlichkeit des Dekalogs kann dort keine unbedingte sein). Die Freiheit des Gedankens aber ist hier wie dort an die Fessel des Dogma gebunden. Was ist also christlich-germanisch? Wir müssen distinguiren. Nach der Seite des sittlichen Handelns ist, in protestantischer Auffassung, christlich und germanisch dasselbe, a mal a, also die potencirte individuelle Freiheit. In katholischer Auffassung bilden christlich und germanisch Gegensätze — die Geschichte bestätigt dies; der bessere und kräftigere Theil des germanischen Geistes und Volkes hat sich stets schlecht mit dem Katholicismus vertragen. Nach der Seite des Denkens und Erkennens ist christlich-germanisch eine Verknüpfung von Gedankenfreiheit und dogmatischer Beschränkung, ein bis jetzt ungelöster und, wie gewiß nicht wir allein glauben, in Ewigkeit unlösbarer Widerspruch. — Und was ist nun ein christlich-germanischer Staat? Entweder ein Staat der potenzirten individuellen Freiheit — das wäre die An-Archie, d. h. ein Staat, der sich denken, aber nicht realisiren läßt; oder der Staat, wie ihn die Geschichte kennt, aber nicht empfiehlt, nämlich der Staat des ewigen Kampfes zwischen Autonomie und Hierarchie; oder es wäre der freie Staat gebunden an das christliche Dogma. Was ist das?

Kampf gegen die geistliche Autorität früher aufgenommen und mit schärferen Waffen geführt wurde, als der gegen den Staat und die Staatsgewalt, ist aus inneren und äußeren Gründen natürlich. Aber ebenso klar ist es und ebenso bekannt, daß jeder gegen die Kirchenlehre geführte Streich gleichzeitig gegen das politische System gezielt war, und daß daher „Thron und Altar" sich ihrer Solidarität in diesem Kampfe längst bewußt geworden sind. Besonders seit dem Auftreten der französischen Schule ist es so zu sagen handgreiflich, was man eigentlich erstrebte, daß die Religion nur darum zur Zielscheibe der maß- und sinnlosesten Angriffe gemacht wurde, weil sie den Absolutismus so lange gestützt hatte. Man schlug auf die Kirche und meinte den Staat Ludwig's XIV; „es sollte straucheln der Helfer und fallen der Geholfene." Hat Voltaire gesagt „écrasons l'infame," so hat er wahrlich nicht eigentlich die Religion oder auch nur die Kirche gemeint, denn ohne den Henkerarm des Staates hätte er diese nicht gefürchtet, also auch nicht gehaßt. Daß man ihn wegen politischer Satyre in die Bastille gesperrt, und daß ein Rohan ihn durch Bediente hatte prügeln lassen, das machte ihn giftig; hätte man nur seine englischen Briefe verbrannt, so wäre er schlau genug gewesen, sich über den Eclat zu freuen, erbittert hätte ihn das nicht. Ob er auch gesagt hat: es wird nicht eher gut werden, als bis man den letzten Fürsten mit den Gedärmen des letzten Priesters erwürgt haben wird, oder ob der Ausspruch apokryph ist, wissen wir nicht; seine Gesinnungsgenossen aber haben den Satz: damit die Welt frei und glücklich werde, muß der Atheismus herrschend werden, oft und bestimmt genug ausgesprochen. Nun ist heutzutage zwar nicht viel mehr von Voltaire die Rede, aber, wie Dubois Reymond kürzlich mit Recht gesagt hat, nur darum nicht, weil seine Ansichten in den Ideenkreis eines großen Theiles der gebildeten Welt eingedrungen sind. Wir setzen hinzu: sein Standpunkt wird erst dann ein vollständig überwundener sein, wenn jede Solidarität zwischen Staatsgewalt und Religionsgemeinde aufgehört haben wird. Jeder, der die neueste Geschichte kennt, weiß, wie die Phasen des Entwickelungsganges diese Sätze bestätigen. So oft der Kampf auf politischem Gebiete heftiger entbrannte, und die Freiheit Siege errang, wurde auf dem religiösen Felde Waffenstillstand geschlossen;

so oft Reaktion und Restauration ihr Haupt erhoben, wurde gegen Religion und Kirche tief und ingrimmig gekämpft. Man haßt die Religion und alle ihre Ausflüsse, weil man in ihr Amme und Magd des Absolutismus und Feudalismus erkennt; man sieht in jedem Gläubigen einen Heuchler, weil es so leicht ist, selbstsüchtige Motive zu entdecken, oder einen Dummkopf, weil es allerdings unbegreiflich ist, daß ein vernünftiger Mensch lieber Knecht als frei sein möchte. Man bekennt sich zu dem Paradoxesten, um nur Hierarchie und Bureaukratie zu ärgern oder zu schädigen, man haßt jede religiöse Institution, weil und wenn sie von oben gefördert oder gar befohlen wird.[1]) Klar ist nun auch, daß und weshalb in Deutschland, besonders seit den vierziger Jahren, die antireligiöse Bewegung ruckweise immer stärker wurde; in Deutschland, wo so unendlich viel Schutt von dem Boden des ersehnten staatlichen Neubaues wegzuräumen war, wo die Kritik an alle Verhältnisse gelegt werden mußte, wo jeder Duodezfürst sein Duodezpäpstlein und seine Hoftheologie hatte, um seine angestammte Herrlichkeit zu festigen; in Deutschland, wo der Idealismus, die Ideologie vielmehr, der politischen Kräftigung so tiefe Schäden beigebracht hatte, daß es kein Wunder ist, wenn man kopfüber sich in den Realismus zu stürzen für gut fand und die religiösen Ideen mit ausschüttete, wenn man mit der Rückkehr zur gesunden Natürlichkeit auch die Religion der rohen Natürlichkeit, den Materialismus, feiert und mit der „Berechtigung des nationalen Egoismus" auch die Berechtigung des individuellen Egoismus gelten läßt.

Ganz anders, und wieder unsere Sätze bestätigend, in England. Dort sind kirchliche Reformation und politische Revolution ziemlich Hand in Hand gegangen, und seit die Burg der bürger-

---

[1]) Ein Beispiel statt vieler. Als Friedr. Wilh. IV die Sonntagsheiligung polizeilich erhöhen wollte, da war des Scheltens und Spottens kein Ende. Als dann, mitten im Freiheitssturm, und als die Zeitung unentbehrlich wie das Frühstücksbrod geworden war, die politischen Blätter erklärten, daß sie Sonntags nicht mehr arbeiten würden, da fand das Jeder in Ordnung, oder fügte sich doch alsbald. So kämpft jetzt ein Stand nach dem andern für Gewinnung einer Sonntagsruhe; der radicalste Feind der Religion hat nichts dagegen.

lichen, besonders der persönlichen Freiheit wie ein **rocher de bronze** stabilisirt worden, seit die Hochkirche sich nicht mehr beikommen lassen kann, den Regierungsmaximen eines Jacob I. zum Siege zu verhelfen, wird der Kampf gegen dieselbe ohne alles unnöthige Echauffement geführt. Obgleich Deisten und Freidenker in England zuerst auftraten, ist das englische Volk religiös und kirchlich gesinnt geblieben, und hat nur gegen Popery einen gewissen instinctiven Haß. Materielle Entwickelung schreitet mächtig vorwärts, aber der Materialismus hat in England gewiß verhältnißmäßig wenige Anhänger. So sehen wir in Amerika alle möglichen Sekten sich frei bewegen, es giebt dort auch Indifferente, die gar keiner kirchlichen Gemeinschaft angehören, aber von einer *Partei*, die einen Radikalkampf gegen die Religion führt, haben wir nichts vernommen.

Also die antireligiöse und antikirchliche Richtung wurzelt in dem Streben nach Freiheit und ist, den innersten Motiven nach, mehr politischer als religiöser Natur. Man bekämpft mit allen Mitteln hier das protestantische Kirchenregiment, dort den Ultramontanismus, weil sie Staat, Religionsgemeinde und Schule *beherrschen*. Wäre letzteres nicht der Fall, so würde gegen dieselben ebensowenig mit Lärm und Erbitterung gekämpft werden, wie etwa gegen den Irvingianismus, und von diesem würde wieder kein Mensch Notiz genommen haben, wenn er nicht eine Zeitlang „von oben" begünstigt worden wäre. Ohne die politischen Motive hätten die Lehren des Materialismus, Atheismus u. dgl. nie bei einem großen Theile der Gebildeten Eingang gefunden; die antireligiöse Literatur verdankt ihre Popularität größtentheils dem Umstande, daß man sie verboten, oder ihre Verfasser gemaßregelt und verfolgt hat.[1])

So sollte es denn wohl sonnenklar sein, daß alle diese Dinge

---

[1]) Wir erlauben uns einen Satz hier anzuführen, den wir jüngst in einem *liberalen* politischen Blatte gefunden haben. „Nein, die heutige Zeit ist nicht der Religion entfremdet. Nur dem kirchlichen Leben haben wir entfremdet werden müssen, weil das Kirchenregiment ein solches bewußtermaßen ertödtet hat. Das passive Anwohnen des Gottesdienstes, worauf die Gemeinde heute beschränkt ist [ein solches möchten aber einige Narren bei uns importiren!!] kann ein kirchliches Leben nicht ersetzen."

das Judenthum nicht berühren können, das Judenthum, welches seit 1800 Jahren vom Staate losgelöst, denselben weder zu beeinflussen gedacht hat, noch von ihm gefördert worden ist, wohl aber umgekehrt der staatlichen Freiheit jeden wünschenswerthen ideellen Vorschub leistet.

Dennoch wird das Judenthum sehr in Mitleidenschaft gezogen. Wir brauchen darüber kaum Andeutungen zu geben. Nie, seit den Tagen Apion's, ist das Judenthum heftiger und bitterer angegriffen worden, als gegenwärtig, und manche Anerkennung, die es dagegen findet, kann keine Entschädigung bieten. Das Mittelalter verfolgte die Juden, ehrte aber ihre heilige Schrift, die Neuzeit macht es schier umgekehrt. Die Liberalsten und Radikalsten sind bekanntlich meist die erbittertsten Gegner des Judenthums; ob sie nun, wie Voltaire und Bayle, Paulus und Röse, Br. Bauer und Renan, die Persönlichkeit des Juden zugleich mit verlästern, oder nicht, macht in dieser Beziehung keinen erheblichen Unterschied. Die Gründe an sich sind klar genug. Man haßt im Judenthum die Mutter und Wurzel des Christenthums, oder man will von letzterem das Odium ab und auf ersteres wälzen, oder man will diesem wenigstens das Compliment machen, daß jenes noch schlechter sei. Die Hauptsache aber ist die, daß man sich einredet, Hierarchie, Cäsareopapismus, Absolutismus u. dgl. fänden im Judenthum, im Alten Testament, Stab und Stütze. Obgleich dies leicht zu widerlegen und oft genug widerlegt ist, so haben wir es doch sehr zu beklagen. Die Abwehr allein genügt nicht mehr, es muß jede Solidarität zwischen uns und demjenigen Christenthum, welches allerdings, von dem paulinischen „Jedermann sei Unterthan ꝛc." an bis zu dem Syllabus und dem Gesalbader der Dorfpäpste hinunter, dem Servilismus [1]) gedient hat, zurückgewiesen werden. Noch ist hierin in Deutschland viel zu leisten; Vorsicht mahnt und stumpft die Feder ab; englische und amerikanische Blätter schreiben ganz anders, besitzen aber gewöhnlich nicht Sachkenntniß genug, um nachweisen

[1]) Daß die Ultramontanen, wo es ihnen paßte, auf die Seite der politischen Opposition und Revolution getreten sind, ändert nicht viel; klar ist jedoch, daß solches Verfahren dem Katholicismus immer große Sympathien erweckt hat.

zu können, wo in den dogmatischen und moral-theologischen Differenzpunkten zugleich die Knotenpunkte jener Mißbildungen nnd Auswüchse liegen. Dennoch hat schon jetzt zur Befestigung des Judenthums in unserer Mitte nichts mehr beigetragen, als der Nachweis, daß alle freiheitlichen Ideen, alle ächten demokratischen Principien in ihm wurzeln und in ihrer Reinheit und Kraftfülle von den Propheten ausgesprochen sind. Wenn die Gebildeten, trotz aller faktischen uud praktischen Lauheit, so viel Anhänglichkeit an das Judenthum besitzen, daß jeder Gedanke an Abfall ihnen fern liegt, so ist dies der Grund. Es fühlt der Jude, heut wie in den Verfolgungen des Mittelalters, daß in seiner Religion ihm חרות עולם, ewige Freiheit, verbürgt ist. Daher finden wir unter den Gegnern des sog. orthodoxen Judenthums, d. h. des jüdischen Religionsgesetzes, wenige Gegner der jüdischen Religionslehre, und nur unter denjenigen Theologen, welchen eine neue Idee, eine neue wissenschaftliche Entdeckung oder Hypothese aufzustellen und in die Welt zu schicken mehr am Herzen liegt, als an aller Religion, haben wir wirkliche Feinde des Offenbarungsglaubens. Ist ferner, nach bekanntem Ausspruch, „die Heuchelei eine Huldigung, welche das Laster der Tugend darbringt," so können wir, harmloser und ganz ohne zu verletzen, sagen: die ehrliche jüdische Frömmigkeit empfängt täglich Huldigungen von denjenigen, die sich von ihr losgesagt haben, und damit doch keineswegs heucheln. Hören wir Einen, der den sabbathaltenden, sein Geschäft streng nnd ehrlich schließenden Glaubensgenossen verspottet, so hören wir dagegen Hundert, welche offen und gewiß aufrichtig sprechen: es ist sehr schön und wir möchten auch recht gern so den Sabbat halten, aber u. s. w.[1]) Es wäre hierüber noch manches zu

[1]) Noch ein Beispiel zur Illustrirung des gewaltigen Unterschiedes in der Sachlage. In unserer Nachbarschaft ist ein evang. Predigerseminar. Unlängst berichteten die „liberalen" Blätter, daß dort täglich einfache Morgen- und Abendandachten seitens der Alumnen gehalten wurden, und diese Notiz war mit allerlei Randglossen begleitet. Wenn aber berichtet würde, daß in einem Seminar für Rabbiner oder jüdische Lehrer täglich מנין gemacht werde, und daß die Alumnen sogar dabei תפלין legen, so möchten wir in der That den Juden sehen, der sich darüber scandalisirte, oder es

sagen, auch, wie wir einräumen, einzuschränken — doch ist es nicht nöthig. Es handelt sich um faktische Dinge, die im Gesichtskreise eines jeden Lesers, auch nicht überall gleich liegen.

Treuenfels.

(Schluß folgt).

Drei Verse in Ezechiel Kap. 20.

Trotz der eifrigen und sorgfältigen Pflege, die der Bibel zu allen Zeiten zu Theil wurde, gebricht es noch heute an genügenden festen, wissenschaftlich begründeten exegetischen Gesichtspunkten, durch welche allein objective Exegese möglich ist. Die neue Bibelkritik kommt nicht über Conjecturenwillkür hinaus. Die wenigen Gesichtspunkte von allgemeiner Gültigkeit, die den Exegeten zu Gebote stehen, gehören einer viel früheren Zeit an. Der Grund dieser Erscheinung liegt auf der Hand. Die neue Kritik geht, weil tendenziös, nicht mit der nöthigen Unbefangenheit zu Werke. In der Voraussetzung, daß die heilige Schrift, so wie sie vor uns liegt, das Werk von theils priesterlicher Diplomatie, theils einseitig entwickeltem Patriotismus sei, ist sie bestrebt, scheinheilige Triebfedern an den Tag zu bringen, und vergißt darüber, den ersten Anforderungen einer objectiven Exegese gerecht zu werden. Indem sie der aggadischen Auslegungsmethode den Vorwurf macht, daß diese den Geist und Charakter ihrer Zeit in die Bibel hineingelegt hat, begeht sie selbst diesen Fehler, der um so unverzeihlicher ist, als sie ihn mit einem Schein von wissenschaftlichem Ernst begeht und so für ihre Resultate wissenschaftliche Geltung beansprucht. Die Aggada

---

anders verlangte, oder richtig fände! Wo die Ausnahmen zu finden wären, ist uns nicht unbekannt. שנה ופירש קשה מכולם.

hingegen gab sich für nichts weiter aus, als was sie war. Erst dann, wenn man einzelnen, concreten Punkten der biblischen Literatur mit Aufmerksamkeit gefolgt ist; erst dann, wenn man aus der eigenen Gedankenwelt ganz und gar hinausgetreten ist und sich in die, uns so fern liegende, in fremden Bildern, Wendungen, in fremden Begriffen und Anschauungen sich bewegende alttestamentliche Literatur versenkt hat: erst dann wird man im Stande sein, objective Exegese anzubahnen. Ist damit etwas Neues gesagt? Keineswegs; diese Regeln sind allgemein bekannt. Aber man behauptet auch, sie richtig anzuwenden. Und dies ist es eben, was wir bestreiten. Einen schlagenden Beweis für die Richtigkeit unserer Behauptung liefern die Träumereien der neuen Bibelkritik über Ezechiel 20, 25—28.

Man weiß, welche Verlegenheit diese Verse den jüdischen Bibelauslegern bereitet haben. Allgemein bekannt ist es, auf welche Weise die christliche Dogmatik einerseits und die Bibelkritik andererseits diese Stelle ausgebeutet hat. Und doch beruht die Verlegenheit jüdischerseits, wie die Scheintriumphe christlicher- und bibelkritischerseits auf einem groben Mißverständniß. Hätte man nur mit ruhigem Blicke die eigenthümlichen Wendungen, die die Propheten in ihrem Vortrage nehmen, genau beobachtet, man würde leicht eingesehen haben, daß wir es in den eben erwähnten Versen mit einer, im jüdischen Volke damals festgewurzelten Ueberzeugung zu thun haben, die der Prophet in indirecter Rede vorträgt und als die Quintessenz einer lästerlichen Unverschämtheit bezeichnet. So viel wir wissen, war es in Deuschland Graetz, der zuerst (Geschichte der Juden, Band 10 p. 191, 1868) auf die eigentliche Bedeutung dieser Stelle, obschon nur beiläufig und zu allgemein, aufmerksam gemacht hat. Dieselbe Entdeckung wurde vom Verfasser dieses früher gemacht. In den ersten Monaten 1866 wurde sie, näher begründet und ausführlich auseinandergesetzt, als Theil einer größeren Arbeit über die Gehaltlosigkeit, der Hauptargumente der Bibelkritik für die Behauptung, daß Esra der Redacteur des Pentateuchs sei, in einer holländischen Zeitschrift mitgetheilt. Eine getreue Uebersetzung dieser Passage dürfte vielleicht manchem Exegeten nicht ganz unwillkommen sein.

Unter den sogenannten schlagenden Beweisen, daß Esra der

Redacteur des Pentateuchs sei, steht der folgende auf dem Vordergrunde. Ezechiel berichtet im Namen des Ewigen, daß dieser selbst gestehe, früher den Israeliten schlechte und unmenschliche Gesetze gegeben zu haben. Er habe ihnen geboten, ihre Erstgebornen zu verbrennen. Solche Gesetze aber kennt der Pentateuch nicht. Wie ist dies zu erklären? Nun, damit, daß der Pentateuch später redigirt worden sei, und die Redaction die schlechten und unmenschlichen Elemente in dem früher vorhandenen Gesetze nicht aufgenommen hat. Die Stelle, an welcher das eben erwähnte göttliche Geständniß mitgetheilt wäre, finde sich in Ezechiel 20, 25 und 26. „Auch ich," heißt es da, „gab ihnen Gesetze, die nicht gut waren, und Rechte, durch welche sie nicht leben konnten. Und ich verunreinigte sie durch ihre Gaben, indem ich sie alles, was der Mutterschoß eröffnet, durch ('s Feuer) führen ließ, damit sie vernichtet werden, auf daß sie wissen, daß ich der Ewige bin." Diese Stelle war und ist der strengen Dogmatik ein Stein des Anstoßes. So oft sie ihren Blick auf diese Stelle richtet, kommt sie in die größte Verlegenheit. Kein Wunder. Wenn man diese Stelle an sich, auch ohne den Zusammenhang zu berücksichtigen, liest und sich dabei erinnert, wie die Propheten jener Zeit, um nicht von den frühern oder spätern zu reden, die Jeremiah und Ezechiel im Namen des Ewigen einerseits die heilsamsten und erhabensten Lehren und Tugenden verkünden, und andererseits alles, was nur im Entferntesten an Schlechtigkeit und Untugend anrührt, unter den schrecklichsten Drohungen ausgerottet sehen wollen, so ist diese Stelle ein unlösbares Räthsel. Aber, auch abgesehen von ihrem grellen Widerspruch mit dem Geiste der Propheten, enthält sie, besonders in dem letzten Worte, Widersinn. Der Ewige, das höchste und erhabenste Wesen, gesteht, nicht nur gewaltig geirrt zu haben, sondern fügt noch überdies hinzu, daß er deßhalb den Israeliten barbarische Gesetze gegeben habe, damit sie vernichtet werden und so einsehen mögen, daß der Ewige, d. h. das höchste, erhabenste, allbarmherzige und gnadenvolle Wesen sei! Und Ezechiel selbst schildert ja in den beredtsten Worten gerade diese erhabenen Eigenschaften des Ewigen; man vergleiche z. B. Kap. 18 und 33. Noch räthselhafter erscheint unsere Stelle, wenn man ihren Inhalt mit dem der unmittelbar vorhergehenden Verse vergleicht. Alte und ansehn-

liche Männer (זקנו ישראל) kommen zu Ezechiel, um von ihm Gottes Wort zu vernehmen. Der Prophet weist sie ab, weil sie den Gräuelthaten ihrer Väter noch nachhängen. Er erinnert sie an die hartnäckige Neigung zum Bösen und Verbotenen, die ein wesentlicher Charakterzug des ersten und zweiten Geschlechtes nach dem Auszuge aus Egypten war. Obschon ungehorsam und dem egyptischen Heidenthume mit Leib und Seele ergeben, wurden sie vom Ewigen aus Egypten befreit und in die Wüste geführt. Hier habe er ihnen Gesetze und Rechte offenbart, durch deren Ausübung der Mensch leben könne. Doch die Undankbaren haben sich daran nicht gestört, vielmehr haben sie von diesen Gesetzen nichts wissen wollen. Der Ewige, darüber erzürnt, hätte dann beinahe ihre Vernichtung beschlossen, wenn dadurch sein heiliger Name nicht entweiht worden wäre. So handelte das erste Geschlecht; nicht besser machte es das zweite. Die göttliche Ermahnung, den Weg ihrer Eltern nicht zu bewandeln, beachteten sie nicht. Auch sie vernachlässigten die Gesetze, durch deren Ausübung der Mensch leben könne. Aber auch sie entgingen der verdienten Vernichtung nur aus Rücksicht, daß in diesem Falle der göttliche Name bei den Völkern, die Zeugen ihrer Befreiung aus dem Sclavenjoche waren, entweiht werden könnte. Doch sollte ihr Ungehorsam nicht ganz ungestraft bleiben; schon damals sei ihre Verbannung und Zerstreuung unter die Völker beschlossen worden. Und dieser innere Kampf, dieser endlich gefaßte Entschluß der Verbannung hatten keinen andern Grund, als daß die Israeliten die göttlichen Gesetze nicht in Acht nahmen. Dies der gedrängte Inhalt der unserer Stelle vorhergehenden Verse. Wie kann nun derselbe Gott, der Gesetze giebt, deren Zweck ist, den Menschen im Leben zu erhalten, derselbe Gott, der die Vernachlässigung dieser Gesetze mit Verbannung, Zerstreuung, ja Vernichtung strafen will, wie kann dieser Gott barbarische und unmenschliche Gesetze geben? Wie kann dieser Gott die Opferung der Erstgeborenen verlangen? Oder soll unsere Stelle eine abermalige Sinnesänderung mittheilen wollen? Soll nun wieder, anstatt des Entschlusses der Verbannung der der Vernichtung getreten sein? Die Worte למען אשמם würden zwar dagegen nicht sprechen; aber unbegreiflich ist es doch, wie so die Opferung der Erstgeborenen als das geeignetste Mittel erscheinen könnte,

das ganze Geschlecht auszurotten. Oder sollte der Prophet einen so geringen Begriff von der Denkkraft seiner Zuhörer gehabt haben, daß er es wagen durfte, ihnen einen solchen Unsinn zu erzählen? Nein, der Sinn dieser Stelle ist nach der gewöhnlichen Erklärung unverständlich. Die Dogmatik kann sich hier nicht helfen. Diese Stelle für verfälscht zu erklären, zu einem solchen Schritte kann sie sich unmöglich entschließen. Aber warum macht hier die Bibelkritik, die über dogmatische Engherzigkeit erhaben ist, von ihren gewöhnlichen Mitteln keine Anwendung? Sie ist ja sonst bei weniger zwingender Veranlassung nicht skrupolös, das Sezirmesser anzusetzen. Fürwahr, ein beschämendes Zeugniß für ihr willkürliches Verfahren. Da, wo es gilt, aprioriſchen Lieblingshypothesen zum Siege zu verhelfen, verleugnet man den gesunden Menschenverstand und wird man kritischen Gesetzen untreu, die man sonst als unfehlbare Kriterien betrachtet. Aber ist unser Räthsel in der That nicht anders auflösbar, als mit der Annahme, wir hätten es hier mit einer absichtlichen oder unwillkürlichen Entstellung zu thun? Wir glauben, einen andern Ausweg gefunden zu haben.

Betrachten wir einmal den Passus, der unmittelbar auf den unsrigen folgt, nämlich Vers 27. Derselbe lautet: „Darum rede zum Hause Israel, Menschensohn, und sage ihnen, so spricht der Herr, der Ewige, auch noch damit lästerten mich eure Väter (עוד זאת גדפו אותי אבותיכם), als sie gegen mich Untreue begingen.“ Dieser Vers ist, obschon in einem andern Sinne, nicht weniger schwierig, als die vorhergehenden. Wo ist das Object der Lästerung? Etwa das Begehen der Untreue? Es ist wahr, auch Handlungen kommen als Object von גדף vor; hier aber kann dies nicht vorausgesetzt werden. Denn, worauf sollen dann die Worte עוד זאת sich beziehen? Diese lassen etwas Neues, wovon früher noch keine Rede war, und das die Abtrünnigkeit Israels, im gewissen Sinne, von einer neuen, abscheulichen Seite sehen ließ erwarten. Wenn nun במעלם בי מעל Object von גדפו wäre, so würde der Prophet nicht nur nichts Neues geben, sondern auch den Eindruck der früher mitgetheilten Gräuel schwächen, indem er das neue, stärkere Moment mit במעלם בי מעל bezeichnet. Erinnern wir uns, daß es auch eine Eigenthümlichkeit der hebräischen und besonders der Prophetensprache ist, die Worte

eines Dritten, auch ohne die einleitenden **verba dicendi**, wieder zugeben. Das 53. Kapitel in Jesaja, der christlichen Welt genug bekannt, liefert gar manches Beispiel dieser Art. Erinnern wir uns ferner, daß der prophetische Vortrag durch den reißenden Strom der Gedanken und Bilder sich nicht streng an die logischen Gesetze hält. Unter Anderem weisen wir auf die häufig anzutreffende Erscheinung, daß bei Verkündigung von hereinbrechendem Unglücke die einleitenden Worte לכן כה אמר mehrmals wiederholt werden. Dies geschieht da am meisten, wenn der Prophet in dem Augenblicke, daß er im Begriffe ist, die verhängte Strafe zu verkünden, das Böse, die Ursache des hereinbrechenden Unglücks, sich ihm auf's Neue von einer anderen schrecklichen Seite zeigt. Er wird dann durch diesen Anblick so getroffen, daß er die bereits angefangene Verkündigung abbricht und die Sünde von ihrer neuen Seite in feurigen Zügen die Zuhörer sehen läßt; man vergleiche u. A. Ezechiel Kap. 34, 35 und 36; Jeremia 36, 16—21. Erinnern wir uns endlich, daß die falschen Propheten schon in der frühesten Zeit heidnische Sitten und Gebräuche für göttliche Offenbarungen ausgaben und beim Volke damit durchdrangen; man vergleiche Jeremia 7, 31 לשרף את בניהם ואת בנותיהם באש אשר לא צויתו ולא עלתה על לבי. In אשר לא צויתי liegt der feierliche Protest des Propheten gegen das herrschende Urtheil, daß diese Gräuel göttlichen Ursprungs seien. Man hüte sich daher, diese Textworte mit „was ich verboten" wieder zu geben.

Wenn man sich nun all dieser berührten Punkte erinnert, so hat man die Auflösung dieses Räthsels gefunden. Der so räthselhafte Passus enthält nichts Anderes, als die eben erwähnte lästerliche Volksüberzeugung in indirecter Rede. Der Sinn dieser Passage ist: Nicht nur haben eure Väter meine Gesetze vernachlässigt und Untreue gegen mich begangen, sondern sie sagten noch überdies, daß ich ihnen die schlechten und unmenschlichen Gesetze gegeben; daß ich ihnen geboten habe, ihre Kinder durch's Feuer zu führen. Der Prophet, bei der Erinnerung dieser Schändlichkeit von Feuereifer ergriffen, geräth außer sich und läßt so die einleitenden Worte עוד זאת נדפו אתי אבותכם weg, die er später, als er ruhiger wird, wieder herzustellen sucht. Da er sie aber nun zu weit von dem, bei dem eben erwähnten

Uebergang, besprochenen Thema entfernt hat, so faßt er jetzt, um den Uebergang recht anschaulich zu machen, die früher weitläufig mitgetheilte Auseinandersetzung in die Worte במעלם בי מעל zusammen. In Vers 27 haben wir also den ganzen Inhalt der ersten sechsundzwanzig Verse unseres Kapitels commentirt. In ואת ist der Inhalt von Vers 25 und 26, die Object von גרפו sind, wiedergegeben; in במעלם בי מעל der Inhalt der Verse 5—24; in עוד der Uebergang von dem Inhalte der letzten Verse zu denen der Verse 25 und 26. Vers 27 lautet demnach wörtlich: „Darum rede zum Hause Israel, Menschensohn, und sage ihnen, so spricht der Herr, der Ewige: auch (außer den begangenen Gräueln) damit (daß ich ihnen die schlechten Gesetze gegeben) lästerten auch eure Väter, als (außerdem daß) sie Untreue gegen mich begingen."

Dr. Dünner.

Der Prozeß Eisenmenger.

Von

G. Wolf.

(Schluß.)

Dieser befürwortenden Stimme gegenüber ließ sich eine abmahnende vernehmen, die des Churfürsten Franz von Mainz. Diesem steckte noch der Schrecken von Bamberg in den Gliedern. Er befürchtete, daß die Freigebung des Buches den raubluſtigen Pöbel wieder verleiten könnte, gegen die Hütten der Juden und gegen die Schlösser des Adels zu ziehen. Er schrieb daher am 2. März 1706 an den Kaiser Josef I, der kurz zuvor die Regierung angetreten hatte:

„Euere M. solle hiermit allerunterthänigst ohnverhalten, was maßen Ich vor einigen Jahren schon die nachricht erlanget, daß der damalige Professor **linguae hebraeae** zu Heidelberg Namens Eisenmenger, ein großes, mit vielen ärgerlichen gegen

die Ehre Gottes und **principia** unserer catholischen Religion laufenden und gar nicht zur Lehr und Auferbauung des gemeinen Volkes, sondern nur zu dessen **animirung** und **excitirung** gegen die Judenschaft angesehenes und abzielendes Buch, das entdeckte Judenthum genannt, in Frankfurt in Druck und zwar in deutscher Sprach, damit es ja jedermann lesen könne und möge, gegeben, solches aber gleich von Ihrer letzt abgelebten k. M. mit **arrest** beschlagen und zu **divulgiren** bis auf weitere Verordnung **inhibirt** worden bei allerhöchst k. M. underthänigst einzukommen und um die gänzliche **suppression** dieses Buchs nachzusuchen aus verschiedenen sehr erheblichen Ursachen und absonderlich darumb veranlaßt und bewogen worden, weiln eben kurz zuvor in Meinem Stift Bamberg aus einer andern geringen Ursach sich ein sehr gefährlicher Aufstand unter dem gemeinen Mann und Bauernvolk gegen Meine Judenschaft wie landkundig erhoben und bald die gesammte benachbarte Landschaften, wann nicht dagegen zeitlich alle schirmende Vorsehung geschehen wären, mitbegriffen hatte. Nachdem nun allers. gedachte Ihre k. M. zwar darauf gemachten **arrest continuiren** lassen, ehe sie Sich aber zu der von Mir gebetenen gänzlichen **suppression** verstanden, vorhin noch ein und andere **information** einziehen zu lassen, vor nötig befunden und Ich keineswegs zweifle, es werde solches inmittels geschehen sein, da habe Ew. k. M. hiermit allerunterthänigst ersuchen und bitten wollen, sintemalen meine damals vorgestellte **rationes** nicht **cessiren,** sondern in Meinem Stifte Bamberg das vorige Feuer annoch unter der Asche glimmet, einfolglich und absonderlich bei der jetzigen Beschwer und gefährlichen Kriegszeiten dem gemeinen Volke sowohl in deren Städten, als dem Bauersmann auf dem Lande keinen weitern **praetext** und Anlaß mehr zu dergleichen empörungen zu geben, sondern vielmehr auf alle Weise zu benehmen ist, Sie geruhen demnach allergnädigst, an behörigen Ort die befehlende Verordnung ergehen zu lassen, damit der Sach mit diesem Buch ein Ende gemacht und dasselbe dergestalt wirklich **supprimirt** werden möge, damit davon nichts mehr zum Vorschein und unter die Leute kommen könne. Dessen **Author,** welcher neben andern Absichten hauptsächlich seine Notiz von der hebr. Sprache **ex vana gloria** der Welt durch dieses sein Buch zu erkennen geben wollte und dahero seine gehabte Mühe und

darzu angewendete Zeit hochgeachtet und angeschlagen hat inmittels **improlis**, wie Ich vernehme mit Hinderlassung einer ziemlichen Erbschaft vor seine Verwandte dieses Zeitliche gesegnet und weil mithin auch die Reflexion cessirt, so etwa vorhin noch auf seine Person gemacht worden, so getröste mich um so mehr allergroßer Willfahrung und thue inzwischen Ew. k. M. 2c."

Monate verstrichen, ehe der kaiserliche Bescheid erfolgte; dieser fiel, 22. Dec. 1707, gegen die Freigebung des Buches. In dem Schreiben unter obigem Datum an den Rath der Stadt Frankfurt heißt es:

„ . . . Wie wir nun aus allerhand erheblichen **considerationes** solches Buch sowol dem **publico** als der christlichen Religion und sonderlich denen ungelahrten schädlich und so beschaffen zu sein, daß selbiges auf alle weiss zu **supprimiren** die notturft erfordere, also haben wir Euch hiermit gdst. auftragen wollen, daß in unserem Nahmen ihr solche **supprimirung** sofort bewerkstelliget, auch **pro futuro** auf alle weiss dahin sehet: damit davon nichts mehr zum Vorschein oder unter die Leute gebracht werden möchte."

Die Exemplare blieben also sequestrirt und waren unter Schloß und Riegel im Hause des Frankfurter Bürgers, Licentiat Luther. Dieser verlangte jedoch 96 Thaler Lagerzins. Der Rath zu Frankfurt fragte daher beim Kaiser an, wer diesen Zins bezahlen soll. Ueberdies wollte auch der Buchdrucker bezahlt werden (21. Febr. 1708).

Am 19. März 1708 schrieb wieder der König von Preußen an den Kaiser im Interesse der Eisenmenger'schen Erben. Das Mitleid des Kaisers zu erwecken suchend, bemerkte er, daß der Verfasser des Buches inzwischen aus Gram gestorben sei. Doch der Kaiser beantwortete dieses Schreiben nicht.

Am 17. April 1711 starb Kaiser Josef I nach kurzer Blatternkrankheit. Während des Interregnums hatte der Reichsvicar, Johann Wilhelm, Pfalzgraf zu Rhein, über diesen Fall zu entscheiden. Wie wir bereits angeführt, war er ein Anwalt Eisenmenger's und seines Werkes. Er erließ daher, Düsseldorf, 30. Juni 1711, an das Reichsvicariat den Befehl, den supplicirenden Erben Eisenmenger's die im Arrest liegenden Exemplare zu ihrer freien, ungehinderten Disposition alsofort auszufolgen

und sie nicht zu verhindern, dieselben zu verkaufen. Der Herr Reichsvicar hielt die Muthmaßungen der Juden über den Erfolg des Buches um so weniger von Erheblichkeit, weil — man höre — „im Fall die Juden von Ein oder andern Christen dieserthalb zum Ohngebühr mit Wort oder That verfeindet werden, alsdann die rechtliche Ahndung gegen die Verbrecher ohnedem allezeit vorgekehrt werden kann und soll." Der Herr Reichsvicar scheint gar nichts davon gewußt zu haben, daß die Juden durch Wort und That verfeindet wurden, daß man sie beraubt und erschlagen hat, ohne daß sich jemand ihrer mit Erfolg angenommen hätte. Zeigt doch eben dieser Prozeß, wie prompt die Rechtspflege im heiligen römischen Reiche war.

Hierauf wurden die Juden in Frankfurt aufgefordert, am 11. Dec. 1711, vor dem Vicariate zu erscheinen und sich mit den Eisenmerger'schen Erben zu vergleichen. Sie erschienen jedoch nicht (der älteste Baumeister, Vorsteher, hieß Nathan, der jüngere Moses). Nachdem die Juden nicht erschienen waren, beschloß die Commission (Freiherr v. Dalvigk, Freiherr v. Ulner, Director v. Hettman und Dr. Brewer) am 17. Dec. 1711 das Buch freizugeben. Bevor jedoch der Beschluß ausgeführt wurde, hörte das Reichsvicariat auf zu sein, da ein neuer Kaiser, Carl VI, gewählt war. Der Beschluß wurde daher sistirt.

In demselben Jahre, 1711, wurde das Buch in Berlin nachgedruckt. Wieder petitionirten die Erben Eisenmenger's, nachdem das Buch nachgedruckt wurde, die Exemplare der ersten Auflage freizugeben. Der Rath zu Frankfurt befürwortete diese Bitte, 7. Oct. 1713.

Hierauf ruhete die Sache einige Jahre. Am 22. Nov. 1725 plaidirte der Churfürst zu Pfalz für die Freigebung des Buches, ebenso im Jahre 1728 der königl. preußische und churbrandenburgische Anwalt und Joh. Bapt. Ullman, Churpfalz-Ehegerichts-Expeditor. Ersterer wies darauf hin, daß auch Schmid im Jahre 1684 ein Buch gegen die Juden veröffentlichte, welches Kaiser Leopold privilegirte. Ebenso ließ der Superintendent zu Zell, Hoffmann, „das schwer zu bekehrende Judenherz" drucken, auch Schudt veröffentlichte ein Buch gegen die Juden. Letzterer, Ullman, denuncirt die Juden, daß sie in ihren Büchern christliche Fürsten **Malke Awla** — ungerechte Könige — nennen.

Der König von Preußen trat nochmals für die Sache ein, und befahl, 27. August 1734, dem preußischen Gesandten am Wiener Hofe, Freiherrn v. Gotter, daß er sich der Eisenmenger'schen Erben annehme, damit die Bücher freigegeben und auch mit der nachgesuchten **satisfaction** wegen des Schadens nach Recht und Billigkeit **consolirt** werden.

Doch die Sache blieb liegen. Nachdem Carl VI am 20. October 1740 gestorben war, und während des Interregnums das Reichsvicariat wieder die Zügel der Regierung ergriffen hatte, lud dieses Carl Philipp, Churfürst, Pfalzgraf des Rheines und Schwaben und Carl Albert in Ober- und Niederbaiern, auch obern Pfalz Herzog, Augsburg, 20. Febr. 1741, die Juden in Frankfurt ein, im Laufe von 30 Tagen persönlich oder durch einen Bevollmächtigten zu erscheinen, damit in dem obschwebenden Prozesse Recht gesprochen werde.

Gegen diesen Erlaß protestirten die Juden in Frankfurt (Baumeister Isak Moses Goldschmidt und Joel Engers) durch ihren Anwalt **Dr.** Gullman; da die Inhibirung des Buches nicht in Folge ihrer Intervention, sondern auf Befehl des Kaisers erfolgt sei.

Hierauf erließ der Reichsvicar, Augsburg, 19. Mai 1741 (Referent Fugger), daß das Buch freizugeben sei, denn

1) wurde das Buch gehörig censurirt und wurde es schon vom Reichsvicare im Jahre 1711 freigegeben;

2) wurde es bereits in Berlin nachgedruckt;

3) habe es, wie die Erfahrung lehrte, keine Revolte hervorgerufen.

Was die Entschädigungsansprüche betrifft, sollen die Einwendungen der Juden den Eisenmenger'schen Erben mitgetheilt werden.

Wie wir hier bemerken wollen, wurden in diesem Jahre die Exemplare des Buches in das Armen-Waisen- und Arbeitshaus übertragen. Die Erben des Licentiats Luther verlangten jedoch Lagerzins für 40 Jahre 480 Thaler = 720 Fl. und Transportspesen 2 Gulden.

Das Buch war also nach langer Haft freigegeben und es hat thatsächlich nicht den Erfolg gehabt, den man von der einen Seite gehofft und von der andern befürchtet hatte. Dem Pöbel,

und fügen wir hinzu, den Regierungen, kam es nicht darauf an, plausible Gründe zu haben, um die Juden zu verfolgen und zu bedrücken. Der feine und der ordinäre Pöbel thaten es, wo sich ihnen die Gelegenheit dazu bot. Die Regierungen betrachteten ohnedies die Juden als die Kammerknechte, die durch ihre Steuern für den Staatshaushalt sorgen mußten und die überdies in den schweren Kriegszeiten Geld herbeischafften.

Mit der Freigebung des Buches war es jedoch nicht abgethan. Die Eisenmenger'schen Erben wollten entschädigt sein, und in der That entschied das Hofgericht zu Augsburg, 7. Dec. 1741, daß die Sache im Laufe von 8 Tagen zum Abschlusse gebracht werde.

Bevor jedoch diese Entscheidung in die Hände des Vertreters der Eisenmenger'schen Erben gelangte, hatte die Kaiserwahl stattgefunden und das Urtheil wurde hinfällig.[1])

Wie wir bei dieser Gelegenheit bemerken wollen, suchte das Reichsvicariat öfters so zu sagen die Stelle auszubeuten und mischte sich in Dinge, zu welchen es keine Befugniß hatte, weshalb auch häufig Reibungen entstanden.

Wieder ruhete der Gegenstand bis im Jahre 1761, wo er durch die Eisenmengerschen Erben aufgenommen wurde.

Die Baumeister der Frankfurter Judenschaft (Löw Isak Scheier, Herz Mich. Flersheim, Sussel Mayer Juda, Mayer Herz Weltsch, Löser Leiter, Nath. Aron Wetzlar, Herz Jos. Schiff, Sam. Nath. Schuster, Löw Isak zur Kant, Abr. Schnapper, Juda Mich. Bing und Jos. Hirsch Gundersheim) erwiderten hierauf, praes. 17. Juni 1765, durch ihren Vertreter Gottl. Lyncker:

„ . . . Da man nun in dieser denen Baumeistern und der jüdischen Gemeinde zu Frankfurt bishero ganz unbekannten Sache die Acten eingesehen, so hat sich gar bald veroffenbaret, daß die Eisenmenger'schen Erben sich an dieselbe einiger Schadloshaltung wegen zu wenden gar nicht befugt sind. Nicht ein Buchstabe

---

[1]) Ueber die Rechte des Reichsvicars vergl. Pfeffinger, Corpus juris publici ad ductum Institutionum juris publici Philippi Vitrarii. lib. III de juribus vicariorum imperii und Knotschke, Geschichte des Reichsvicariats, Leipzig, 1706.

von einer Vollmacht, welche Anwaltsprincipalschaft ausgestellt hätte, liegt bei den Acten, auch haben dieselben die Sache selbst nicht durch ihren an diesem allerhöchsten Gericht gehabten Agenten versehen lassen. Es ist dieses der deutlichste Beweis von der Welt und man hat nur die Sache durchzublättern, so wird man erst bei der Einwendungs- und Widerredeschrift, welche der Schadloshaltungsklage entgegengesetzt worden, finden, daß die jüdischen Baumeister zu Frankfurt in ihrem Namen nicht handeln lassen, sie auch die k. allerh. Verrufungsrescripte bewirkt zu haben, nicht überführt werden können.

„Die Eisenmenger'schen Erben stützen sich zwar auf ein Schreiben, welches der damalige hiesige Gemeindeschreiber an den Juden Wertheimer geschrieben, allein zu geschweigen, daß dieses Schreiben nicht von den Baumeistern, welche, und nicht der Gemeindeschreiber, die Gemeinde vorstellt, herrührt, so ist auch in demselben wirklich eine Vollmacht, die Sache abhängig zu machen, eben so wenig enthalten, als sie nachhero beigebracht worden.

„Vielmehr zeigen die ꝛc. Rescripta der ꝛc. Kaiser Leopold und Joseph I das Gegentheil und das Verbot des Buches von Kaiser Joseph, welches auch eine Decisiv-Verordnung, wowider kein **remedium juris** ergriffen worden, folgsam, solches längstens **in rem judicatam** erwachsen und die gemeine Judenschaft gegen allen Anspruch sicher stellt."

Nichts desto weniger boten die Juden, um den Streit zu Ende zu führen, den Eisenmenger'schen Erben 1500 Fl. an; doch diese wollten vom Prozesse nicht abstehen. Hierauf erfolgte die Schlußentscheidung:

„In Strittsachen sich verhaltend zwischen denen Eisenmengerschen Erben Klägern und Impetranten Eines — entgegen und wider die Judenschaft zu Frankfurt beklagte und Impetraten andern Theils **puncto Indemnitationis** wegen des so genannten Buches „Das entdeckte Judenthum" betreffend, ist allem an und Vorbringen auch der Sachen wolerwogenen Umständen nach, hiermit zu recht erkant, dass beklagte von der angestellten Klage zu absolviren und losszusprechen sein, wie dann dieselben hiermit davon absolviret und lossgesprochen werden. **Compensatis expensis.**"

Signatum zu Wien unter Ihro k. Majestät hervorgedrucktem k. Secret.-Insiegel 7. April 1773.

Fürst Colloredo.

Joh. Georg Reizes.

Gottlieb Lyncker dankte hierauf im Namen der Frankfurter Judenschaft, die er zu vertreten hatte (**praes.** 22. Juli 1773) dem Kaiser für diese Entscheidung.

Zum Schlusse sei es uns gegönnt, dieser Darstellung einige Worte hinzuzufügen. Ein derartiger Prozeß ist heute unmöglich. Die Preßfreiheit gehört jetzt zu den höchsten politischen Errungenschaften, und wird es kein rechtlich denkender Mensch billigen, eine Schrift, ohne daß ein Richtercollegium das Urtheil darüber gefällt, confisciren zu lassen. Ja, das Publikum begnügt sich nicht mit dem Urtheile des gelehrten Richters. Es will die Volksstimme darüber urtheilen lassen. In Oesterreich sind daher in jüngster Zeit, um, so zu sagen, dem dringendsten Bedürfnisse abzuhelfen, das Institut der Geschworenengerichte zunächst für Verbrechen und Vergehen, begangen durch die Presse, eingeführt worden. Sünden, die die Presse begeht, werden überdies am empfindlichsten und härtesten von der Presse selbst bestraft. Wenn Eisenmenger's Name für alle Zeiten gebrandmarkt dasteht, so war dies nicht die Folge der Confiscationen, sondern des kritischen Urtheils, welches das Buch erfahren hat.

Wir wissen nicht, ob und welche geheime Gründe die Kaiser Leopold, Josef, Carl 2c., die sonst den Juden nicht sehr günstig waren, veranlaßten, das Buch zu confisciren: aber im Interesse des Rechtes und der Gerechtigkeit können wir uns nur freuen, daß jetzt der Wille eines Einzelnen, und wäre er noch so hochgestellt, in derartigen Fragen nicht mehr maßgebend ist. Ein Land, wo jetzt Hof- oder Cabinetsjustiz waltet, ist gerichtet und verurtheilt.

Wir wollen auch schließlich aussprechen, daß wir uns freuen, in einer Zeit zu leben, wo die Wissenschaft im Allgemeinen und die Wissenschaft des Judenthums insbesondere eine solche Stufe erreicht haben, daß ein derartiges Buch, wie es Eisenmenger ge-

schrieben hat, wol wieder abgeschrieben werden kann — einen derartigen Versuch machte vor einiger Zeit ein gewisser Pawlikowsky — aber es sinkt klanglos in den Orkus hinab.[1])

Recensionen.

Thalmudische Terminologie, zusammengestellt und alphabetarisch geordnet von A. Stein, **Phil. Dr.**, Rabbiner und Prediger an der Meisel-Synagoge, Lehrer an der Thalmud-Thora-Anstalt der Prager israel. Cultusgemeinde. Prag 1869, **XIII** und 61 S. 8°.

In dieser verdienstlichen Schrift wird ein schwieriges und bisher wenig gepflegtes Kapitel der rabbinischen Lexicographie behandelt. Der Verfasser hat sich zur Aufgabe gestellt, ein Speciallexicon der talmudischen Schule Termini und Partikeln zu liefern, und seine Arbeit legt durchwegs Zeugniß von der tüchtigen Sachkenntniß und Besonnenheit ihres Verfassers ab. Herr **Dr.** Stein bezeichnet seine Schrift selber als einen Versuch und eine Vorarbeit zu einem größeren talmudischen Wörterbuche, und so darf es nicht auffallen, daß Manches in der Schrift vermißt wird, was der Anlage nach hineingehörte und wiederum Anderes seinen Platz gefunden hat, was nicht gerade unter die Rubrik talmudische Terminologie fällt. Das Dargebotene ist eine dankenswerthe Leistung und macht den Wunsch nach anderen ähnlichen Beiträgen des Herrn Verf. rege.

Ich nannte das Kapitel über die Erklärung der Partikeln ein schwieriges. Wer sich je mit ähnlichen Untersuchungen abgegeben und beispielsweise in Pott's etymologischen Forschungen den Band über die Partikeln studirt hat, wird einen näheren Nachweis dieser Behauptung nicht verlan-

---

[1]) Es sei uns noch gestattet zu bemerken, daß das Eisenmenger'sche Buch Gegenstand einer Gerichtsverhandlung vor dem Landesgericht in Wien im Jahre 1860 bei Gelegenheit des Preßprozesses Bruner contra Kuranda war. (Vgl. die Broschüre unter obigem Titel, Wien 1860.)

gen. Bei aller Gründlichkeit und allem Scharfsinn will es oft nicht gelingen, diese unscheinbaren Wörtchen, die von ihrer Entstehung bis zu ihrer Verwandlung in Partikeln oft einen sehr weiten Weg zurückgelegt haben, den ihnen gebührenden Platz im Haushalte der Sprache anzuweisen. Im Rabbinischen und Syrischen ist die hierauf bezügliche Forschung überdies durch die vorherrschende Sprachmengerei noch bedeutend erschwert, und man muß bei dem Grundsatze, soviel als möglich auf dem heimischen Boden stehen zu bleiben, doch gar oft den Blick auch nach Auswärts richten, um der richtigen Ableitung auf die Spur zu kommen. Das Beispiel einer talmudischen Partikel, die der Verf. in seine Sammlung nicht aufgenommen hat und zwei neusyrischer Adverbia genüge zur Erhärtung des eben Gesagten:

An drei Stellen im babylon. Talmud begegnen wir der Partikel בהריקאי, „für mich, statt meiner, an meiner Stelle" (**Kethub. 61a.**, 105**a.**, in **Scheeltoth** des R. Achaï Gaon § 140 (פ' דברים) in בתרי קמר verstümmelt), בהריקין „statt unser" (**Arachin 27b.**). Die Edd. und Raschi lesen: בחריקאי, בחריקין und Raschi leitet das Wort von חירקא, Spalte, Lücke her, also: „der meine Lücke ausfüllt, mein Lückenbüßer, Stellvertreter". Buxtorf חריקא schließt sich dieser Erklärung an. **Aruch** הרק hat die richtige Leseart בהריקאי, giebt aber eine Etymologie nicht an. Es ist das persische בהר oder אז בהר, wegen, für, statt, das aus בהרה, wovon syrisch בהרקא, Theil, Antheil abgeleitet ist (s. **Vullers institut.** § 274). Das Wort ist demnach nicht unter הרק, sondern unter בהרק im rabbinischen Lexicon einzureihen. Der Curiosität wegen lasse ich Schönhak's Erklärung im תמשביר folgen: מלי' בחריקאי במו בחרנקאי פי' עושה מלאכה במקומי ותחתי (Handwerker) χειρώναξ.

Payne Smith schreibt im **thesaurus Syriacus** 408: „אשכרא **neo-syr: palam, publice, forte in agro, foras non in domo**", also von אִשְׁכָּר. Das Gezwungene dieser Erklärung leuchtet auf den ersten Augenblick ein. Das Wort erklärt sich aber ohne die geringste Schwierigkeit aus dem gleichbedeutenden persischen אשכארא, **âschikhârâ.**

Neben בירשי, am Abend = בית רמשי = בין הערבים kennt das Neusyrische noch die Form בבי, die Nöldeke, neusyr. Gramm. 163 unerklärt läßt. Es ist unzweifelhaft eine apocopirte Form des talmudischen בי שבבי (Sabbat 109b., vgl. Raschi z. St. und **Aruch** שב 5) = בין השמשות, das seinerseits wiederum auf das persische שב, Nacht zurückgeht.

Was nun die Arbeit des Herrn St. betrifft, so kann man in den meisten Fällen seinen Erklärungen und Etymologien zustimmen, die von einem gesunden Sprachsinn zeugen und sich von der Sucht nach Abenteuerlichem und Geschraubtem mit Erfolg fernhalten. Manches Wort bleibt nach wie vor unaufgehellt. Manches Andere ist anfechtbar, ohne daß dadurch dem Werthe des Ganzen Eintrag geschieht.

אחראי ist doch wohl weit eher der Hintermann, Stellvertreter, Bürge, als eine Bildung von χρέος. — Für אטו empfiehlt sich am besten die Erklärung Luzzatto's durch על טונא nach der Analogie von מטול (הפל' שבער' ed. Rosenkr. 117b.). — Die Wurzel אר, bibl. ארה, arab. ארי, auf die ואיריא, ודקארי ליה מאי קארי ליה (Terminol. p. 8), מדקא אירינן גלל (B. Kama 30b. nach der LA des Aruch אר 4, in den Edd. מדקאיירינן, Raschi: מדקא איירינן) zurückgehen und die Bedeutung derselben: knüpfen, flechten, zusammenfügen stimmt genau zu der auch in indogermanischen Sprachen weitverzweigten Wurzel **ar** in ἀρ-άρ-ισκε fügte an, ἄρ-μενος passend, ἁρ-μόζω, ἁρ-μονία, siehe Curtius, Grundzüge der griechischen Etymologie, 2te Ausg. 305, § 488. — S. 11 col. 2, Z. 28 ist statt ברותא: ברותא zu lesen. — Daß גט, Urkunde nicht **actum**, sondern das echt orientalische חט, **Hat** ist, habe ich schon Monatsschr. **XV**, 151 mitgetheilt. Es geht auf חטט eingraben, aushöhlen, syrisch חטומא Furche zurück, wie שטר Vertrag auf שרט, שרטט schreiben, eingraben, einkratzen. „Am häufigsten ist die Bezeichnung für Schreiben und Schrift der uralten Vorstellung vom Einkratzen entlehnt, wie z. B. im Deutschen schreiben verwandt mit schraben, schrafen, schraffiren, holländisch **schryven**, schwedisch **skrifva**, dänisch **skrive**, isländisch **skrifa**, lateinisch **scrib-ere**, griech. γράφ-ειν, hebr. **saphar**, altägyptisch **chet**, welchen zum Theil auch wurzelhaft verwandten Benennungen insgesammt die Urbedeutung des Eingrabens, Einkratzens zu Grunde liegt (Heinr. Brugsch, Ueber Bildung und Entwickelung der Schrift. Berlin 1868. S. 7. Vergl. auch L. Geiger in Zeitschr. der **DMG. XXIII**, 165 ff.).

„גרם, דיני דגרמי, die Etymologie des Wortes ist dunkel." Es hängt mit arab. גרם sich vergehen, **garamon**, Sünde, Verbrechen zusammen, siehe Geiger, jüd. Zeitschr. 4, 245, vgl. auch ar. غرم. Auch das Neusyrische kennt מגרם, in Geldstrafe nehmen (Nöldeke, neusyr. Gramm. 195).

שחוור (p. 26) hängt nicht mit שחרר, befreien, zusammen, sondern ist ein persischer Würdename und kommt auch in der Form שחון

vor. — טיב, syrisch טאבא, טבא ist nicht desselben Stammes mit טבע, sondern geht auf die Wurzel טַב, im Syrischen und Arab. erkennen, erfahren zurück und ist mit dem hebr. דִּבָּה identisch. — „כתבת Dattel, Ableitung ist unbekannt." Es ist arab. **kasb, kusâb,** eine Art Datteln mit hartem und dickem Kern.

„ניהליה, eine Verstärkung des ליה, als ob לְעַצְמוֹ dabei stände, ihm selbst, **sibimet.** ניה ist vielleicht aus נַהֲוִי entstanden, um größere Bereitschaft, Dasein auszudrücken." Ich verweise zur Erklärung dieses etymologisch dunkeln Pronomens auf eine Glosse der **Gaonim** bei Raschi zu **B. Mezia** 67a.: את ונוולא אחי, Raschi: ונוולא לשון ארמי בין בובר בין בנקבה כשרוצה לומר אתה והוא או אתה והיא כך ראיתי בתשובות הגאונים ואני אומר שוה שמה, vgl. jedoch auch **Aruch** נוולא. Die Form נוולא = 3 **pers.** des **pron.: person** = נהל, ניהליה sucht man in den Lehrbüchern der aramäischen Sprache, auch bei Fürst, Lehrgebäude 220 und 238 vergebens.

„סבר, zur Ader lassen. Diese Bedeutung hängt vielleicht mit der ersteren (סבר, meinen, denken, urtheilen) zusammen, da nach der Vorstellung der Alten durch Aderlaß eine Erleichterung des Gemüthes, ein schärferes Denken bewirkt wurde." In den Talmudedd. steht meistens falsch מסוכרי, סכר. — סבר ist gleich hebr. סמר, stechen und hat im Arabischen die ausgeprägte Bedeutung: die Wunde sondiren, davon **sibâr** oder **misbâr,** Sonde, Lanzette = מסמר הגרע, der Lanzette des Barbiers **Mischna Kelim XII,** 4, wo Maimonides סכין החקוה glossirt. Auch Wunderbar, talmud. Medicin **III,** 64. Note, tappt über סבר und סכר im Dunkeln.

„גלטורי für *γέλωτα*, Sabb. 103b." (p. 50). Es sind vielmehr alphabetisch geordnete Glottarien, Glossarien, in denen Buchstabenverbindungen wie אא, die sonst ein zusammenhängendes Wort nicht bilden, gefunden werden. Alle anderen Erklärungen des Wortes: Amulet (**Aruch** אא und Raschi z. St., welches lateinische Wort, לשון לטין של מינים ist wohl gemeint?) oder *κλήτωρ*, der Rufer, Herold, der das Volk mit אא, ah! o! haranguirt (**Musafia**), sind entweder etymologisch nicht zu begründen oder passen nicht in den Zusammenhang. Siehe **de Lara Khet. Keh s. v.**

„שייך — es kommt zu, es ist die Sache des . . . . scheint aus dem arab. شَيْ Sache, das wie **opus, negotium est** gebraucht wird,

daher häufig mit dem **suff.** der 2. **pers.** ך „es iſt Deine Sache, es kommt Dir zu" gebraucht wird, daher mag es gekommen ſein, daß ך als **radical** behandelt wurde" (p. 54). Es gehört vielmehr zu **zend: çaç, huzv. cajak, np, sâchten, sâzîden, schaïsten, schajiden,** paſſen, ſich eignen, zuſammenſtimmen, von der Wurzel **khshi** (Juſti, Handb. der Zendſprache 291).

„תברא מי ששה וו לא שנה וו. Auffallend iſt die Erklärung des Wortes bei R. Chananel als Schwur. So **Tosaph.** zu **Kethub** 75b." (p. 58). R. Chananel ſcheint die Analogie des arabiſchen قسم, das theilen und in der IV Form ſchwören bedeutet, vorgeſchwebt zu haben.

Die Ausſtattung iſt bis auf den geradezu bis zur Unkenntlichkeit entſtellten ſyriſchen und arabiſchen Druck recht gut.

J. Perles.

Lewis Way und ſeine Emancipations-Apologie.

(Fortſetzung von S. 336.)

Eine Erwägung, beſtändig mit den verſchiedenen Wandelungen ſeiner Geſchichte verbunden, ſcheint zu verdienen, daß man ſie mit Aufmerkſamkeit betrachte, da es die Beſtätigung eines Rufes an dieſen heiligen Bund chriſtlicher Herrſcher iſt: das iſt, daß die Juden nicht nur während ihrer Gefangenſchaft in Egypten und Babylonien, ſondern ſelbſt ſeitdem das Scepter von Juda gewichen iſt, nie aufgehört haben, in einem beſonderen Sinne eine königliche Nation zu ſein. Von jedem anderen Volke, ſowohl durch ihre Dogmen, als durch ihre Gebräuche getrennt, in verſchiedenen Fällen außerhalb der Wirkſamkeit des bürgerlichen Rechtes geſtellt, ſind die Veränderungen in ihrem Zuſtande, ſei es zum Guten, ſei es zum Schlechten, unveränderlich durch die höchſte Autorität kaiſerlicher oder königlicher Verordnungen bewirkt worden.

Die Bemerkungen eines Staatsmannes, der die höchste Achtung dieser erhabenen Versammlung genießt, ist zu gleicher Zeit ebenso anwendbar auf die allgemeine Verwaltung der Nation, als mit großer Genauigkeit auf das Volk Israel. Die Herrscher haben Einfluß auf das (S. 18. Geschick der Völker durch die Ausübung ihrer Macht, und die Völker ihrerseits haben Einfluß auf die Rathschläge der Fürsten durch die mächtige Wirkung der Meinung. Diese Wirkung gewinnt neue Kraft, wenn die Meinung eines Volkes befestigt wird durch die Uebereinstimmung mit mehreren Anderen, und wenn sie durch die Natur der Ereignisse eine der kräftigsten Ursachen ihres Triumphes geworden ist (Reden Sr. Exc. des Herzogs von Richelieu, 25. Nov. 1815).

In den ersten Zeiten des Christenthums war die Kraft der öffentlichen Meinung vollständig gegen die unglücklichen Verbannten von Israel gerichtet. Die Weissagung „Jerusalem wird von den Heiden zertreten werden," wurde durch die Auslegung, die man ihr gab, ein Gebot der Bedrückung. In der blinden Verirrung eines unsinnigen Eifers glaubten die Menschen und die Christen während einer langen Reihe von Jahrhunderten Gott einen angenehmen Dienst zu erweisen, selbst wenn sie jeden Befehl der zehn Gebote, jede Einschärfung des Evangeliums verletzten.

Dieses Volksgefühl erstreckte seinen traurigen Einfluß über die Rathschläge und Handlungen aller Herrscher der Erde, und die schmählichste Bedrückung wurde unter dem Vorwande geheiligt, die Rache des Allmächtigen auszuüben „durch den die Könige regieren und die Fürsten die (S. 19. Gerechtigkeit vollziehen."

Glücklicherweise für das Menschengeschlecht hat dieser Strom, wie so viele Andere, seinen Lauf geändert. Die Fortschritte der Wissenschaft, der Civilisation, der Philosophie würden allein genügen, dem Gange der Meinungen eine andere und entgegengesetzte Richtung mitzutheilen. Ihre einmüthigen Stimmen rufen: „Die Juden sind Menschen, sie haben Rechte auf die bürgerliche Wiederherstellung." Der Mächtige, der in unseren Tagen sich einfallen ließe, einen Israeliten grausame Qualen erleiden zu lassen, bis er seinen Theil an einem Zolle bezahlt hätte, würde sich dem Tadel und der Verachtung aussetzen.

Die Grundsätze des Christenthums, die jetzt ihren Einfluß auf die Rathschläge der Fürsten ausüben, verbunden mit den bestimmt ausgedrückten Erklärungen der heiligen Schriftsteller über den in Frage stehenden Punkt bieten in den Augen des Gottesvolkes eine glänzendere Aussicht, als die der bloßen, negativen Duldung.

Das Verhalten der Fürsten würde, wenn sie den Israeliten den Um-
ng ihres Schutzes und ihrer Hülfe bewilligen, in diesen letzten Tagen
igleich in Uebereinstimmung mit der Meinung der Menschen und der
rfüllung des Gotteswortes sein. Es steht ausdrücklich zu ihrer Beleh-
ng geschrieben, daß, „wenn der Ewige sein Volk aus der Gefangenschaft
ückführen wird, es Jemanden in Jerusalem geben wird, der gute (S. 20.)
achrichten verkündigen wird: daß die Könige ihre Nährer und ihre
rauen, die Fürstinnen ihre Nährerinnen sein werden, und wenn die Thore
r Stadt geöffnet werden, auf denen die Namen der 12 Stämme der
inder Israels geschrieben stehen," — „werden die Könige der Erde
ren Ruhm und ihre Ehre auf sie setzen."

Also in dem Maße, als der wahre Geist des Christenthums besser
rstanden und mehr geschätzt worden ist, und sein wohlthätiger Einfluß
h allgemeiner verbreitet hat, hat sich im letzten Jahrhundert eine dem
tsprechende Stimmung gezeigt, den bürgerlichen Zustand der Juden zu
rbessern und den moralischen Charakter der Abkömmlinge Israels zu ver-
llkommnen.

Ein aufgeklärter und berühmter Schriftsteller, der vor ungefähr 40
hren das Amt eines Sekretairs der auswärtigen Angelegenheiten Seiner
ajestät des Königs von Preußen bekleidete, veröffentlichte seine Gedanken
er die Reform der Juden, nur als politischer Gegenstand betrachtet,
d hatte die Genugthuung, beinahe am Ende seiner ehrenvollen Lauf-
hn die Annahme und Ausführung mehrerer seiner wohlwollenden Ge-
ichtspunkte bei dieser freisinnigen und ausgezeichneten Nation zu sehen.

In derselben Zeit blieb ein Edikt, das aus der Regierung S. M.
s Kaisers Joseph II. herrührte, einige Zeit in Kraft, durch welches die
irgerrechte den Juden, die in Oesterreich wohnten, bewilligt wurden,
lreiche Vorkehrungen für die Erziehung der Jugend getroffen, Vorschrif-
erlassen in Bezug auf die Sprache und Kleidung und auf die (S. 21.)
nführung der Künste, der Gewerbe und des Handels.

(Fortsetzung folgt.)

Monatschronik.

Juden im Mormonenstaat Utha. Bis 1864 gab es nur drei Juden in dieser entfernten Gegend; aber schon das Jahr darauf erhob sich ihre Zahl auf 50, die meisten von ihnen ledig. Das letzte Jahr vereinigten sie sich bei dem Herannahen der großen Feste zu einer Gemeinde, kauften eine Sepher Thora und einen Schofar und schickten eine Deputation zum Hohenpriester der Mormonen, daß er ihnen eines der großen Gebäude zur Abhaltung ihres Cultus vermiethen möge. Darauf überließ er ihnen das schönste unentgeltlich. Es gab also zum ersten Male seit der Gründung des Staates Utha einen israelitischen Gottesdienst daselbst. Zur Festzeit hatten sämmtliche Juden ihre Läden geschlossen. Als sie den Nothschrei aus Westrußland vernahmen, veranstalteten auch sie eine Geldsammlung. Sie haben jetzt auch schon ihren eigenen Begräbnißplatz, der ihnen auf Befehl des Hohenpriesters unentgeltlich von der Stadt überwiesen wurde. Die Israeliten genießen überhaupt Achtung unter den Mormonen.

(Univers Israélite.)

Der Pater Hyacinthe, der feurige Kanzelredner von Notre-Dame in Paris, der es gewagt hat, in den Kirchenräumen das Judenthum zu glorificiren, soll nach einem amerikanischen Lügenblatt identisch mit dem Franciskaner Cohn aus Hamburg sein, der, ein Verehrer Liszt's, aus Musikenthusiasmus zur katholischen Kirche übertrat. Dem ist aber nicht so. Der rebellische Pater ist Christ de pur sang, stammt aus Pau und heißt mit seinem Familiennamen Loyson. Die Ultramontanen fallen jetzt über ihn her, wie über einen Abtrünnigen. Warum? Weil er in der Pariser Friedensliga neben dem Großrabbiner Isidor und dem protestantischen Geistlichen Pachoud saß und die rhetorische Wendung gebrauchte: Judenthum, Protestantismus und Katholicismus seien die drei Religionen der civilisirten Welt. Ein arges Verbrechen in den Augen der Ultra-Katholiken des non possumus. Er hat ihnen dieser Tage den Fehdehandschuh hingeworfen und den Syllabus, den das Concil als Bekenntniß der Kirche annehmen soll, im Voraus verdammt. Vielleicht wird Pater Hyacinthe als Rächer für den Knaben Mortara auftreten.

Briefkasten.

Hrn. Dr. D. in Amsterdam. Bitte um Fortsetzung. Ihre zweite Abhandlung wird aufgenommen werden. — Hrn. Spitzer, Oberr. in Essen. Ihr Artikel, weil mehr populär als wissenschaftlich gehalten, entspricht nicht der Tendenz der Monatsschrift.

Abhandlungen.

Das Buch Kohélet, seine Entstehungszeit und sein Charakter.

Die Räthselhaftigkeit des Buches Kohelet ist seit fast zwei Jahrtausenden ein Gegenstand stehender Klage in der Bibelauslegung, durch die wissenschaftliche Behandlung der Exegese ist sie aber erst in ihrer ganzen Schärfe erkannt worden. In seinem Ganzen bildet es eine Disharmonie in dem schönen Gleichklang der biblischen Literatur, und im Einzelnen bringt es den aufmerksamen Leser und Forscher, so oft sie ihm Aufmerksamkeit zuwenden, von Neuem in Verzweiflung. Der darin herrschende systematische Pessimismus stimmt ganz und gar nicht zu der Heiterkeit des israelitischen Bewußtseins, welches „Alles, was Gott geschaffen hat, gut" findet, und die Grübeleien desselben nehmen sich um so wunderlicher aus, als sie eigentlich gegen die Grübelei gerichtet sind. Ist logischer Zusammenhang in dieser die Eitelkeit menschlicher Bestrebungen und des Weltlaufes geißelnden Schrift? Man ahnt beim Lesen derselben so etwas wie einen abgerundeten Gedankengang und wird dazu von dem sich öfter an bestimmten Abgliederungen wiederholten Refrain: „auch Dieses ist eitel" verleitet. Aber der Gedankenfaden, den man verfolgen will, reißt jeden Augenblick, und alle Versuche, ihn künstlich zusammenzuknüpfen, müssen als gescheitert angesehen werden. Daher urtheilt der be-

sonne Friedr. Bleek nach einer Seite sehr richtig darüber (Einl. in das alte Testament S. 644.): „Uebrigens ermangelt das Buch öfters eines geordneten Gedankenganges, indem der Dichter sich frei dem Gange seiner Empfindungen überlassen und Fremdes, auch Sentenzen aufgenommen hat, die ihm eben beifielen (?), obwohl sie mit dem Hauptgedanken des Buches nur entfernten Zusammenhang haben, und sich an das Vorhergehende nur sehr lose anreihen." Auch der vor Kurzem verstorbene J. P. K. Gurlitt, der sich viel mit Kohélet beschäftigt hat, kam auf das Resultat: „Das Buch K. ist nichts weniger als eine systematisch angelegte, in strenge Logik fortschreitende Schrift. Die Grundgedanken . . . kehren in verschiedener Form und Wendung beständig wieder. Sie werden bis zu einem gewissen Punkte verfolgt, dann verlassen, später abermals aufgenommen" 2c. (Studien und Kritiken, Jahrg. 1865, S. 321 fg.) So muß man allerdings urtheilen, so lange kein Schlüssel paßt, diese Hieroglyphe zu deuten.

Freilich, Ewald ist glücklicher, er hat den Schlüssel gefunden. Er gesteht zwar ein, daß eine gewisse Dunkelheit in Kohélet vorliege; „doch wer das Innere dieses rauh und seltsam scheinenden Buches überdacht hat, wird es voll von Sinn, Zusammenhang und Wahrheit finden" (die Salomonischen Schriften, 2 Ed. 1867, S. 287). Ihm machen selbst die ungefügigen Sentenzen keine Schwierigkeit. Ja, sie erscheinen ihm als Mittelpunkt des Buches, und die philosophirenden oder raisonnirenden Auseinandersetzungen sollen nur den Zweck haben, die Spruchweisheit Kohélet's künstlerischer und drastischer zu pointiren. Der Grundgedanke soll darin sein, „Heiteres Genießen der Lebensgüter in der Freude an Gott". Nun, gerade „wer das Innere dieses Buches überdacht hat", kann sich mit diesem Faden am allerwenigsten in dem Labyrinth zurechtfinden, und Ewald's Erklärung selbst beweist es am bündigsten. Obwohl er dem Texte allerlei Zwang anthat, konnte er doch die

schwierigen Partien nicht erläutern. Zuletzt läuft bei ihm die Erklärung auf ein sic volo, sic jubeo hinaus, „dieser und dieser Vers kann keinen anderen Sinn haben". Ewald's Commentar zu Kohélet, an dem er nach dreißigjähriger Pause in der zweiten Ausgabe nichts zu verbessern fand, mußte mißlingen, weil er von der falschen Voraussetzung ausging, „daß der Text ganz in seiner ursprünglichen Gestalt ohne Zusätze, so wie ohne Verstümmelung in den Kanon gekommen ist" (das. S. 285).

Bei weitem besser ist die Erläuterung S. D. Luzzatto's zu Kohélet, der sich ebenfalls seit Lebelang damit eingehend beschäftigt hat und ein Feingefühl für das Hebräische besaß. Er ging von dem entgegengesetzten Gedanken aus, daß das Buch eine verwerfliche epikuräische Theorie enthalte; daher sei es auch von den Sammlern des Kanon beanstandet worden (Einleitung zu K. in der Sammelschrift **Ozar Nechmad** 3. Jahrg. (I) p. 17 fg. und Ausführung 4. Jahrg. (II) p. 47 fg.). Die gläubig klingenden Sätze: ודע כי על כל אלה יביאך האלהים (11, 9) במשפט, וזכור את בוראיך בימי בחרותיך (12, 1) und והרוח תשוב אל האלהים אשר נתנה (12, 7), gerade diese 19 Worte, meint Luzzatto, seien von den Kanonsammlern hinzugefügt worden, um den im Buche so oft vorkommenden ungläubigen Sätzen die Spitze abzubrechen, das Buch so zu sagen kanonisch zu rehabilitiren. Luzzatto rechnete diese Zusätze zu den תקון סופרים (I p. 22 fg.). Die Späteren hätten auch den Namen Salomo, der ursprünglich im Texte gestanden habe, mit dem Namen Kohélet vertauscht, um dem Buche die Salomonische Autorität zu entziehen und auf die Mystifikation aufmerksam zu machen, meinte er. Allerdings werden Viele diese Annahme willkürlich finden und sich davon nicht befriedigt fühlen. Indessen schadet dieses aus Luzzatto's Idiosynkrasie hervorgegangene Aperçü der Einzelerklärung nicht, die ihm, wie gesagt, besser gelungen ist, als sämmtlichen Vorgängern, da er von dem offenbar eudämonistischen und skeptischen Charakter des Buches ausging und sich daher bei der Erklärung

keinen Zwang anzuthun brauchte. Luzzatto bedauerte, daß die letzten Kanonsammler ein so offenkundig dem Judenthum widersprechendes, verwerfliches Buch der heiligen Schrift einverleibt haben; sie hätten der Ansicht der Gegner desselben zustimmen sollen, es der Vergessenheit zu übergeben.[1] Luzzatto, der sich bei zunehmendem Alter von Emendationen im Bibeltexte scheu zurückhielt, gab zu — im Gegensatze zu Ewald — daß in Folge der geringen Achtung, in der Kohélet bei einer Schule stand, sich gerade darin Corruptelen eingeschlichen haben, die durch plausiblere Lesearten zu ersetzen seien.[2]

Indessen ging Luzzatto vielleicht zu weit in der Annahme, daß das Buch Kohélet in geringer Achtung stand. Es war lediglich ein Differenzpunkt zwischen der Hillel'schen und Schamaï'tischen Schule, ob es als kanonisch aufzunehmen sei, d. h. wie die übrigen heiligen Schriften aus allzugroßem Respekt die es berührenden Hände entweihen sollte. Bekanntlich war bereits im zweiten Jahrhundert post unter den Jüngern R'Akiba's die Tradition über diese Differenz verdunkelt. Zwei oder drei Tanaïten nehmen allerdings an, daß die beiden Schulen darin differirten.[3] Dagegen behauptete, man weiß nicht R'Meïr oder

---

[1]) I p. 21: ושבחתי גם כן מי שבקש לגנוז, ומי יהן והחזיקו חבריו במעוזו.

[2]) Daſ. שגם רבותינו לא כלם היו חולקים כבוד לשמו . . . וכראותי (לשם קהלת) אז אמרתי מי יודע אם למעוט חשיבותו בעיני אבותינו הצדיקים לא נפלו בו קצת טעיות מעתיקים.

[3]) ר' שמעון אומר קהלת מקולי בית שמאי ומחומרי בית הלל (Jadaim III, 4, Megilla p. 7 a. und ebenso ein Anderer: מחלוקת בקהלת. In Adojot V, 3 heißt es merkwürdiger Weise statt R'Simon, R'Ismael: רבי ישמעאל אומר קהלת אינו מטמא את הידים כדברי בית שמאי וביח הלל אומר מטמא את הידים. Sollte auch Dieser zu den Fällen zu zählen sein, die Dr. Frankel in der Hodegetik zur Mischnah zusammengestellt hat, in denen die Namen Simon und Ismael verwechselt sind? In Jadaim daſ. ist mir auch der Passus verdächtig: אור ר' עקיבא חס ושלום . . . ואם נחלקו לא נחלקו אלא על קהלת Sollte Rabbi Akiba erst zuletzt, hinter seinen Jüngern als Gew[illegible] ist es denkbar, daß sein eigener Schwager אמר ר' יחנן בן ישוע :daſ.

R'José, daß beide Schulen darin einig waren, daß Kohélet nicht zu den heiligen Schriften gehöre, ihre Differenz hätte lediglich das hohe Lied betroffen. Aber das beweist noch nicht, daß es gering geachtet wurde, sondern nur, daß es nicht so hoch geachtet war, um es den כתובים einzuverleiben, und zwar wie ein Tanaïte daselbst angiebt, daß es nicht als vom heiligen Geist inspirirt, sondern als die individuelle Weisheit Salomonis angesehen wurde.[1]) Im Grunde hat es auch die gegnerische Schule nicht geächtet, sondern es nur nicht für die öffentliche Vorlesung empfohlen wissen wollen, gleich Sirach. Daß die Schammaïtische Schule sich gegen Kohélet wegen der enthaltenen Ketzereien ausgesprochen hat, davon sprechen die darüber controversirenden tanaïtischen Lehrer durchaus nicht. Erst in der amoräischen Zeit, ein Jahrhundert später, heißt es: die Weisen hätten Kohélet für apokryphisch erklären wollen, weil sie darin „Aeußerungen" gefunden haben, die sich zur Ketzerei neigen oder dem Pentateuch widersprechen;[2]) aber die Schlußbemerkung, daß Gott das Thun des Menschen doch richte, oder daß Gott fürchten und seine Ge-

---

בן חמיו של ר' עקיבא כדברי בן עזאי כך נחלקו וכך גמרו, d. h. die Differenz betraf nicht nur Kohélet, sondern auch das hohe Lied, gegen die Ansicht des Vorgängers. Muß vielleicht statt ר' עקיבא geleſen werden ר' יעקב?

[1]) Megilla daſ. מפני שחכמתו של שלמה היא, vgl. auch Abot di R'Nathan c. 1.

[2]) בקשו חכמים לגנוז ספר קהלת לפי שמצאו בו דברים שהם מטים לצד מינות וכו'. So die paläſtinenſiſchen Nachrichten, Pesikta ed. Buber p. 68 b. und die dort citirten Parallelſt.; die babyloniſche Nachricht babl. Sabbat p. 30 ein wenig verwiſcht; vgl. Hieronymus' Commentar zu Koh. Ende. Ajunt Hebraei: cum inter caetera scripta Salomonis, quae antiquata sunt, nec in memoria duraverunt, et hic liber (Ecclesiastes) obliterandus videretur, eo quod vanas asserat Dei creaturas et totum putaret esse pro nihilo, et cibum et potum et delicias transeuntes praeferret omnibus, ex hoc uno capitulo meruisse autoritatem, ut in divinorum voluminum numero putaretur, quod totam disputationem suam et omnem catologum suum hac quasi *ἀναχεφαλαιώσει* coartaverit et dixerit: finem sermonis . . . ut scilicet Deum timeamus et ejus praecepta faciamus.

bote befolgen allein den Menſchen angehe, hätte ſie mit dem Buche ausgeſöhnt.

Es geht alſo daraus nur das mit Beſtimmtheit hervor, daß Kohélet eine Zeitlang als ἀδιάφορον in Umlauf war; beim vorletzten Abſchluß des Kanons (kurz vor der Tempelzerſtörung) war allerdings mindeſtens die Schammaïtiſche Schule, welche damals die Oberhand hatte, gegen deſſen Aufnahme, aber nicht aus Skrupel wegen des Inhaltes, ſondern aus anderen Rückſichten; es ſollte weiter Privatlektüre bleiben. Perhorrescirt hat es auch dieſe Schule nicht. Erſt ſpäter unter Gamaliel's II Patriarchat, als dieſer ſeiner Würde enthoben wurde (um 90 post) iſt die Kanonicität des Buches zum zweiten Male angeregt und ſchließlich anerkannt worden. Erſt dann, als es als ein heiliges Buch angeſehen und alſo mehr als früher geleſen wurde, nahm man an den ſeltſamen und freien Aeußerungen in demſelben Anſtoß und ſuchte ſich dieſe auszugleichen. In der Zwiſchenzeit, während es zwiſchen kanoniſcher und nichtkanoniſcher Anerkennung ſchwebte, können allerdings, wie Luzzatto meint, jene harmoniſtiſchen Sätze hineingekommen ſein, beſonders das Dogma: „Wiſſe, daß Gott Dich wegen alles Deſſen zu Gericht ziehen wird". Ein Beſitzer des Buches mag es hinzugethan haben. Auch die Sentenzen, welche ſich ſo ſchlecht zum ganzen Inhalte reimen, mögen auf dieſe Weiſe hineingekommen ſein. Ein nur zur Privatlektüre dienendes Buch von ſo tiefem Gedankeninhalt konnte vor Zuſätzen nicht geſchützt bleiben.

Zu der inneren Räthſelhaftigkeit des Buches kommt alſo noch eine äußere Unerklärlichkeit hinzu. Wie kommt es, daß es bei ſeinem, dem Geiſte des Judenthums ſcheinbar ſo widerſprechenden, Inhalt Anfangs nicht ſo ſehr perhorrescirt und für verwerflich erkannt wurde? Etwas in demſelben muß doch der Stimmung Derer, welche bei dem Abſchluß des Kanon ein Votum hatten, zugeſagt haben; es muß auch den Mitgliedern der Schamaïtiſchen Schule nicht ganz und gar zuwider geweſen ſein. Der Name Salomo's

oder vielmehr „Sohn David's, König in Jerusalem" kann nicht allein gezogen haben. Auch dieser Punkt muß bei der Lösung des Räthsels oder Erläuterung dieser eigenartigen Composition in Betracht gezogen werden. Und eine Lösung muß doch einmal gefunden werden, wenigstens dürfen die vielen gescheiterten Versuche nicht zurückschrecken, sich von Neuem daran zu machen. Gerade die außerordentliche Dunkelheit reizt dazu. Doch ehe eine neue Lösung versucht wird, müssen die Schwierigkeiten, die sie zu überwinden haben dürfte, näher in's Auge gefaßt werden.

1) Die größte Schwierigkeit bietet die Frage über die Abfassungszeit von Kohélet. Mit Recht bemerkt Ewald in der Einleitung: „Entstehung, Sinn und Gestalt dieses Buches ist nicht zu verstehen, wenn man nicht zuvor die Umstände der Zeit kennt, die es hervorriefen. Was überhaupt bei allen Büchern der Bibel ein nicht genug anzuerkennender Vorzug ist, daß sie nicht aus müssigen Versuchen und leeren Bestrebungen, sondern mitten aus dem bewegten allgemeinen Leben und dem Streben, dessen Räthsel zu lösen und auf seine Erleuchtung zu wirken, hervorgegangen sind, das trifft auch, näher betrachtet, bei diesem Buche zu". Allein gerade die Richtigkeit dieser Bemerkung beweist die Unrichtigkeit der Ewald'schen Erklärung. Denn sie ist nicht im Stande, einen einzigen individuellen Zug einer scharf umgrenzten Zeit nachzuweisen. Er setzt es mit mehreren Erklärern in die nachexilische Zeit und zwar in die „späten Zeiten des Perserreiches, als die Satrapen immer eigenmächtiger herrschten, und Palästina insbesondere (?) unter den Kämpfen mit dem wiederholt empörten benachbarten Aegypten hart zu leiden hatte" (a. a. O. S. 271). Aber nicht ein einziger von den dafür herangezogenen Versen spricht von der Willkür des Satrapenregimentes in Judäa. Im Gegentheile, mehrere Verse sprechen von Königen des eigenen Landes. Daher lautet Bleek's besonnene und sachgemäße Urtheil (a. a. O. S. 643): „Aus verschiedenen Stellen ergiebt sich, daß das

jüdiſche Volk damals unter Königen ſtand, die zu mancher Klage Veranlaſſung gaben, und denen es nur ungern gehorchte und zwar nicht unter erblichen Königen aus ſeinem eigenen Volke, ſondern unter fremden. Etwas Genaueres läßt ſich nicht leicht ermitteln. Vielleicht fällt es in die letzte Zeit der perſiſchen Herrſchaft, wie Ewald und Andere annehmen; vielleicht aber auch noch ſpäter in die Zeit der ſyriſchen Herrſchaft über Judäa". Aber eben dieſes „Vielleicht" erſchwert das Verſtändniß des Buches oder macht es ganz unmöglich. So lange nicht ganz beſtimmt individualiſirte Züge der Zeit, auf welche mehrere Verſe anſpielen, ermittelt ſind, wird die Auslegung ihren verſchwommenen Charakter behalten.

2) Eine andere Schwierigkeit, die zu überwinden iſt, bietet der Charakter der Compoſition. Im Allgemeinen wird Kohélet als ein Lehrbuch betrachtet oder „Selbſtgeſpräche eines Weiſen über die Eitelkeit dieſer Welt". Allein dieſe Charakteriſirung befriedigt nicht, oder vielmehr erhöht nur die Dunkelheit. Ein Lehrgedicht muß doch vor Allem eine ganz beſtimmte ethiſche Lehre in den Vordergrund ſtellen, immer wieder darauf zurückkommen, ſie von allen Seiten beleuchten und ihre Trefflichkeit beweiſen. Das thut Kohélet keineswegs. Denn Peſſimismus iſt doch keine Lehre. Der öfter wiederholte Satz: „Es giebt nichts Beſſeres für den Menſchen als zu eſſen und zu trinken und ſich an dem Guten zu erquicken während der Zahl der Tage Deiner Vergänglichkeit" kann nicht als Mittelpunkt des ganzen Gedankenganges angeſehen werden, ſondern iſt nur eine andere Art peſſimiſtiſcher Betrachtung. Bleek's Einſchränkung, daß die Empfehlung, „die Güter und Freuden des Lebens zu genießen, beim Verfaſſer durchaus kein atheiſtiſcher (?) Epikuräismus" ſei, iſt man nicht im Stande, mit entſprechenden Verſen zu belegen. Man müßte denn den Epilog als Beweis dafür heranziehen, was aber ſehr mißlich iſt. Die letzten ſechs Verſe

gehören nämlich durchaus nicht zu Kohélet, sondern sind als Schlußworte der Kanonsammler anzusehen, wie N. Krochmal mit unwiderleglicher Beweisführung auseinandergesetzt hat (**More Neboche ha-Zeman c. XI** Nr. 8). Zu der unglücklichen Annahme, daß Kohélet ein moralisirendes Lehrbuch sei, hat der Titel geführt; aber das Wort קהלת ist und bleibt unverständlich. Denn daraus, daß der Stamm קהל „versammeln" bedeutet, zu entnehmen, קהלת noch dazu in der weiblichen Form, bezeichne „den Volksversammler und daher den Redner vor der Versammlung des Volkes oder der Weisen", oder wie Gurlitt meint, das Volkslehrthum (Studien und Kritiken a. a. O. S. 327 fg.) ist durchaus ungerechtfertigt, weil ohne Beispiel. Weil nun die griechische Uebersetzung den Namen קהלת durch **Ecclesiastes** wiedergegeben hat, und dieses „Prediger" bedeutet, so hat man sich daran gewöhnt, den Verf. als einen moralisirenden Prediger anzusehen, der das Thema „Alles ist eitel" zu seinem Ausgangspunkte genommen habe, und die Composition gilt als Predigt oder Lehrschrift eines Weltfeindes. Daher wurde die Schrift gerade in den Klöstern von Mönchen und Nonnen gelesen, um sich in Verachtung der Welt zu erhalten, **„ut omne quod in mundo cernerent, putarent esse pro nihilo"**. Allein kann ein Schriftsteller, wenn er auch nur diesen einen Satz geschrieben hätte: „Süß ist das Licht, und angenehm für die Augen, die Sonne zu sehen" (11, 7), kann ein Solcher eine finstere, mönchische Weltverachtung gepredigt haben?

3) Von Seiten der Sprache ist Kohélet besonders Mißverständnissen ausgesetzt gewesen. Man ist allerdings auf die eigenartige Sprachfärbung desselben schon früh aufmerksam gewesen, hat sie aber unrichtig „aramäisirend" genannt. Denn nicht auf die mit dem aramäischen Idiom gleichklingenden Wörter und Formen kommt es dabei an, sondern auf die reinhebräischen, die in Kohélet eine andere Bedeutung haben. Man kann doch nicht etwa die häufig vorkommende Consonanten-

Elision ש und של für אשר und ל… אשר aramäiſch nennen? Eben ſo wenig darf man בעל לשון, בן חורים, עַנִין, חֵפֶץ die Verba הניח und הניע (als laſſen) חשבון, als „Rechenſchaft“ und vieles Andere aramäiſch nennen. Will man eine exakte Bezeichnung anwenden, ſo muß man von einem neuhebräiſchen Sprach-Colorit ſprechen, wie es in den Sprachdenkmälern der Miſchnah und verwandten Schriften vorkommt. Gerade dieſe Eigenheit hat Ewald am meiſten überſehen, und darum iſt ſeine Auslegung oft ſo ſchief ausgefallen. Statt die „Rabbinen“ über die Bedeutung der Wörter zu befragen, blätterte er in der arabiſchen Literatur, um unmögliche Analoga zu ſuchen. Das Adjektivum הרבה, die Form מעטים (5, 1), die Präpoſition נגד in der adverſativen Bedeutung **contra** (4, 11 vielleicht auch 6, 8, die Negation בלא, die Präpoſition חוץ, die im goldenen Zeitalter des Hebräiſchen unmögliche Formen מְשֻׁתָּרֹד, לכשתפל, ſind eben Erſcheinung der neuhebräiſchen oder populären Fortbildung der hebräiſchen Sprache, wofür weder das Arabiſche, noch das Aramäiſche Aushilfe bieten. Das nur in Kohélet und zwar 8 mal vorkommende Nomen ענין giebt einen ſchlagenden Beweis dafür, wie ſehr ſelbſt Exegeten erſten Ranges irren können, wenn ſie ſich ſklaviſch an die Etymologie halten und nicht auf die im Neuhebräiſchen feſt ausgeprägte Bedeutung Rückſicht nehmen. Ewald capricirt ſich nämlich, das Wort ענין durchweg mit „Qual“ (im Grunde ſprachwidrig vom **Piel** עִנֶּה) zu überſetzen, auch da, wo es am Allerwenigſten paßt, z. B. (5, 2) כי בא החלום ברב ענין, wo es durchaus heißen muß: „durch zu viel Geſchäftigkeit“, oder (2, 23) וכעס ענינו, „mit Unmuth iſt ſeine Beſchäftigung“. Der alte Buxtorf und Geſenius haben ſchon die rechte Bedeutung des Wortes gegeben; aber weil ſie ſie mit rabbiniſchen Analogien belegt haben, fand ſie in Ewald's Augen keine Gnade. In der Miſchnah-Literatur bedeutet ענין urſprünglich: der „Gegenſtand der Unterredung“ (alſo von ענה im Kal), ferner „Text“, „Inhalt“, endlich „Gegenſtand der Beſchäftigung“

und „Beschäftigung" überhaupt. Mit dieser Bedeutung kommt man in Kohélet gut durch. Bedeutet aber das Substantivum „Beschäftigung", so muß das damit verbundene Verbum לעוֹת בּוֹ (Hiphil 1, 13; 3, 10) bedeuten, „sich damit zu beschäftigen". Die Septuaginta giebt daher auch das Verbum dem Substantivum analog wieder: *περισπασμός . . . τῦ περισπᾶσθαι* und will darunter verstanden wissen: „sich beschäftigen". Hat das Verbum diese Bedeutung, so wird dadurch der Vers (10, 19) erklärlich וְהַכֶּסֶף יַעֲנֶה אֶת הַכֹּל: „und das Geld beschäftigt Alle" (כֶּסֶף in der Bedeutung „Geld"). Aber nicht bloß Wörter und Formen, sondern ganze Sätze haben eine neuhebräische Struktur und können nur durch die Vergleichung mit derselben verstanden werden, worauf schon Krochmal aufmerksam gemacht hat, oder vielmehr der Kenner der neuhebräischen Literatur braucht erst nicht darauf aufmerksam gemacht zu werden, weil die Verwandtschaft oder Identität mit derselben in Kohélet in die Augen fällt: z. B. (12, 1) עַד אֲשֶׁר לֹא יָבֹאוּ, in der Mischnah-Literatur עַד שֶׁלֹּא; so (8, 17): אֲשֶׁר יַעֲמֹל הָאָדָם לְבַקֵּשׁ וְלֹא יִמְצָא (בשל[1]) und andere. Krochmal nahm an, daß in der Phrase (7, 18) כִּי יָרֵא אֱלֹהִים יֵצֵא אֶת כֻּלָּם das Wort יצא dieselbe Bedeutung wie im Mischnah-Idiom hat: יָצָא יְדֵי חוֹבָתוֹ, kurzweg יָצָא, „seine Pflicht erfüllen". Diese Eigenart des Sprachcolorits und der Struktur in Kohélet ist von den tonangebenden Exegeten wenig berücksichtigt worden, weil ihnen die Unterlage fehlte. Daher hat die Auslegung dieses Buches so wenig Fortschritte gemacht, daß es noch immer als ein ungelöstes Räthsel angesehen werden muß. Sobald man die Sätze nachconstruiren will, was eine rationelle Exegese nicht unterlassen darf, so muß man das Neuhebräische stets vor Augen haben.

Es giebt aber noch einige Sprachelemente in Kohélet

---

[1]) Für בשל אשר hat nur die Peschito deutlich בכל אשר gelesen, die LXX und Vulgata aber nicht kenntlich genug (gegen Ewald a. a. O. S. 320).

zu beachten, welche den neuern Exegeten vollständig entgangen sind, und die, recht gewürdigt, ein eigenes Licht darauf werfen, ich meine die darin vorkommenden Gräcismen. Ich will nicht das Wort פתגם (8, 11) accentuiren, obwohl es entschieden dem griechischen Worte *φθέγμα* oder *ἐπίταγμα* entspricht, was schon Eichhorn zugegeben hat, weil es noch immer difficile Etymologen giebt, die es lieber persisch machen und es mit dem persischen Worte **Peighom** (?) identificiren. Dagegen muß jeder Hebraist den Satz: אשר ראיתי אני טוב אשר יפה (5, 17) unhebräisch finden. Der Satz wird nur verständlich, wenn man annimmt, daß dem Verfasser das in die griechische Volkssprache übergegangene *καλὸν κἀγαθόν* vorgeschwebt hat, und er mit dem Worte eine Verstärkung bezeichnen wollte, „was ich als ganz vortrefflich eingesehen habe[1]). Das Verbum ילד hat im Kohélet die Bedeutung „geboren werden" (3, 1) עת ללדת und in **Niphal**, wie es den Anschein hat, die Bedeutung „werden" (4, 14) במלכותו נולד רש. Das ist nur denkbar durch das Vorschweben des griechischen Sprachgebrauches: *γεννάω* und *γίγνομαι*: „zeugen, gebären, geboren werden und **werden**" überhaupt. Ferner wird אדם geradezu für „Mann", im Gegensatze von Frau gebraucht (7, 28, vielleicht auch 7, 29), wie bekanntlich auch das griechische Wort *ἄνθρωπος* in diesem

---

[1]) Auf diese zwei Wörter hat bereits G. Zirkel gewiesen, der in der Untersuchung über den Prediger (1792) ebenfalls Gräcismen in demselben suchte. Seine übrigen Beweise aber sind höchst gezwungen, und er blieb überhaupt den Nachweis schuldig, daß solche dem Griechischen nachgebildete Wörter oder Phrasen in den hebräischen Sprachgebrauch übergegangen sind, wie es mit יפה und den übrigen von mir angeführten Analogien der Fall ist. Im Neuhebräischen hat sich z. B. das Wort יפה für „gut" so eingebürgert, daß man in der halachischen Diskussion sagte: יפה אמר חנן, „der und der sagte gut oder richtig". Von Zirkel's Beweisen kann allenfalls noch beibehalten werden: כי זה כל האדם (12, 13) gleich dem griechischen *τοῦτο πανὸς τῦ ἀνθρώπυ* mit der Ellipse *πρᾶγμα*, „das ist Sache jedes Menschen".

Sinne gebraucht wird. Auch die Bedeutung des Verbum ראה in Kohélet ist nicht gleichgültig. Im klassischen Hebräisch wird es lediglich für das sinnliche Sehen, Wahrnehmen, und Auserſehen, Wählen angewendet; in Kohélet allein hat es zugleich die ausgeprägte Bezeichnung für das geistige „Einsehen, Erkennen, Wissen", angenommen; ראיתי wechselt mit ידעתי ab. Dies kann nur daher kommen, daß die im Griechischen geläufige Identifikation von *ἰδεῖν* und *εἰδέναι*, „sehen und wissen", so gangbar war, daß es jeder Leser verstehen konnte. Auch im Neuhebräischen der Mischnah bedeutet ראה אני „ich sehe ein", „ich finde richtig". — Ferner bedeutet im Hebräischen חלי lediglich die körperliche Krankheit. In Kohélet dagegen bedeutet es figürlich ein moralisches „Uebel": וחלי רע (6, 2), רעה חולה (6, 12; 15), wie das griechische *νόσος* in vielfacher Figürlichkeit. — Das Verbum תור bedeutet in der alten Literatur lediglich, ein Land, einen Ort „auskundschaften" und hat stets den Accusativ in seinem Gefolge.[1]) In Kohélet dagegen wird es absolut gebraucht gleich דרש, „erforschen", „betrachten". Kann man da nicht annehmen, daß dem Verf. das griechische Wort *σκέπτομαι* vorgeschwebt und er dem hebräischen Verbum dieselbe Bedeutung gegeben hat, oder daß es bereits diese Nebenbedeutung angenommen hatte? — Endlich beachte man das noch unenträthselte Wort שִׁדָּה וְשִׁדּוֹת (2, 8), das ein **crux interpretum** ist. Ewald zieht auch dafür ein unpassendes arabisches Analogon herbei: „Gewalt", „Menge". Die einzig richtige Erklärung hat bereits Raschi z. St. mit Berufung auf das häufig im Talmud vorkommende Wort שִׁדָּה, das eine Sänfte bedeutet: מרכבות נוי עגלות צב, ובלשון תלמוד שִׁדָּה תיבה ומגדל. Schon zur Zeit des Talmud hat man in Palästina dieses Wort in Kohélet durch das im Leben vorgekommene שידה, „Sänfte oder Tragstuhl" er-

[1]) Mit dem Vers Numeri 15, 29 hat es eine ganz andere Bewandtniß.

klärt. Ein Amora tradirt aus alter Zeit, es habe in Sichin 80 Arten שידות von Metall gegeben, und ein Anderer fügt hinzu: „In unserer Zeit hat es keine שידה gegeben".[1]) Es kann kein Zweifel darüber obwalten, daß in Kohélet eben dieses Geräth, wahrscheinlich mit Ornamenten versehen, als etwas zu dieser Zeit Seltenes, gemeint ist. Aber woher stammt das Wort? Semitisch ist es schwerlich. Könnte man nicht bei שדה an das lateinische **sedes** denken, das in's Griechische in der Form σέδας und σέδα in der Bedeutung καθέδρα, **sella gestatoria** übergegangen ist? (Vergl. **Suidas** und **Du-Cange s. v.**) Es ist also nicht zu leugnen, daß Gräcismen in Kohélet vorkommen, was für Ermittelung der Abfassungszeit und Verständniß des Inhaltes gewiß nicht gleichgültig ist.

4) Eine große Schwierigkeit zum richtigen Verständniß macht endlich die Beschaffenheit des Textes. Wie Luzzatto richtig bemerkt hat, hat mindestens die Anstößigkeit des Inhaltes gleichsam herausgefordert, Aenderung im Texte vorzunehmen oder mildernde Zusätze zu machen. Man kann noch hinzufügen, daß die Dunkelheit des Textes die Copisten oft irre geleitet haben mag. Interpelationen, Lücken und Wortentstellungen müßte man **a priori** voraussetzen, im Gegensatz zu Ewald's Annahme der Integrität. Es müßte daher die mühsame Arbeit vorgenommen werden, den correkten Text wiederherzustellen. Zu diesem Zwecke muß man sich nach Hilfsmitteln umsehen. Diese sind wirklich theils in den Versionen, theils in der talmudischen und midraschischen Literatur vorhanden. Die Letzteren sind von den Exegeten **ex professu** noch gar nicht zu Rathe gezogen worden, weil

---

[1]) Babli Gittin p. 68a. שדה ושדות: הבא תרגימו שידה ושדתין במערבא שידתא, vgl. Raschi dazu. Darauf heißt es: אמר ר' יוחנן שלש מאות מיני שדים היו בשיחין ושידה עצמה אינו יודע מה היא. Der letzte Satz ist unverständlich und muß nach Jeruš. Taanit p. 69a. emendirt werden: ר' ירמיה בשם ר' חייא בר בא (אמר ר' יוחנן?) שמונים שידות של מתכות היו בשיחין. אמר ר' ייני (?) שידה לא חיזה ביומיו.

ihnen ihr Vorhandensein unbekannt geblieben ist. Hier sollen nur einige Beispiele für leitende Verse angegeben werden, um zu beweisen, wie leicht manche Dunkelheit in Kohélet hätte erhellt werden können, wenn selbst rationale Ausleger sich nicht allzugläubig an die recipirten Lesearten angeklammert hätten. Bleek bemerkt (a. a. O. S. 643): „Die Stelle 4, 13 ff. (כי מבית הסורים יצא למלך) scheint sich auf eine bestimmte geschichtliche Thatsache zu beziehen, wo einer, der nicht aus königlichem Geschlechte stammte, aus dem Kerker zum Throne gekommen war. Aber auf wen es sich beziehen mag, ist noch nicht ermittelt worden". Die Septuaginta hat aber die Lesart יצא (im Futurum): *ὅτι ἐξ οἴκου τῶν δεσμίων ἐξελεύσεται*, was ein ganz anderes Sachverhältniß und einen geschichtlichen Hintergrund ahnen läßt. — Der unfaßbare Vers (2, 12): כי מה האדם שיבוא אחרי המלך את אשר כבר עשוהו wird in der LXX folgendermaßen wiedergegeben: *ὅτι τίς ἄνθρωπος ὃς ἐπελεύσεται ὀπίσω τῆς βουλῆς, τὰ ὅσα ἐποίησεν ἀυτήν.* Sie hat also gar nicht הַמֶּלֶךְ gelesen, sondern unzweifelhaft הָמְלֹךְ, und zwar das Wort in neuhebräischer Bedeutung „zu Rathe gehen, sich überlegen". Das giebt freilich einen ganz andern Sinn, und der Satz wird demnach lauten: כי מי האדם שיבא אַחֲרֵי הָמְלֹךְ. Ein anderes Beispiel, wie die Versionen zur Wiederherstellung eines sinngemäßen Textes verhelfen können, bietet V. 4, 17. Es heißt von den Thoren: כי אינם יודעים לעשות רע, was gar keinen Sinn oder nur Widersinn giebt. Die LXX hat dieselbe Lesart vor sich gehabt; dagegen die Peschito: מטל דלא ידעין למעבד דטב. Aber diese Lesart ist sehr problematisch, daß aus רע entstanden sein soll טוב. Das Targum zu Kohélet, das zwar durchweg paraphrastisch und homiletisch ist, aber doch den Text durchschimmern läßt, leitet auf die rechte Spur. Es übersetzt den Vers: ארום ליתיהן ידעין למעבד בהון בין טב לבישׁ. Beide

Adjektiv-Substantiva scheinen ursprünglich im Text gestanden zu haben: כי אתם יודעים לעשות טוב או רע, und davon hat die Peschito das Erste erhalten. Diese Beispiele dürften genügen, den Beweis zu liefern, daß die Versionen noch wenig für die Textkritik ausgebeutet worden sind.

Noch viel weniger oder gar nicht ist die talmudische und midraschische Literatur dafür benutzt worden, obwohl sie sehr brauchbare Winke giebt. Dem Vers 8, 9, ובכן ראיתי רשעים קברים ובאו וממקום קדוש יהלכו וישתכחו בעיר ist um so weniger beizukommen, als die griechische Version statt וישתכחו gelesen hat: וישתבחו, ἐπηνέθησαν. Der Midrasch Kohélet z. St. scheint dabei ein קרי und כתיב gehabt zu haben: וישתכחו מעשים הרעים וישתבחו מעשים טובים (vergl. Jalkut zur Stelle). Babli Gittin (p. 56 b.) stellt die Aenderung dieses Wortes und noch eines anderen in demselben Verse ernstlich als Keri und Kethib auf: אל תקרי קבורים אלא קבוצים אל תקרי וישתכחו אלא וישתבחו. Das giebt zwar keinen ganz befriedigenden, aber doch einen einigermaßen annehmbaren Sinn, ובכן ראיתי רשעים קבוצים ובאו וממקום קדוש יהלכו וישתבחו בעיר. „Zusammengerottete Frevler, die aus dem heiligen Orte kommen" regt zum Nachdenken über Scheinheiligkeit an; aber begrabene Frevler u. s. w. oder, wie Ewald will, „Frevler sind begraben", giebt schlechterdings keinen Sinn. — Ich übergehe die, wenn auch zum Verständniß des Ganzen unerheblichen, doch für die geschmackvolle Diction nicht gleichgültigen Lesearten in demselben Midrasch: ישתה statt יחוש; בעמלו ילונו, statt יאכל בעולמו; בחושך ילך und andere, um eine Lesart anzuführen, welche einer zweiten Hauptbetrachtung in Kohélet erst ihr rechtes Relief verleiht. Es ist bekannt, wie verschieden das Wort עֹלָם im Vers (3, 11) את העלם נתן בלבם מבלי אשר לא ימצא האדם את מעשה אלהים וגו׳ aufgefaßt wurde; sämmtliche Erklärungen sind schief: „die „Welt" d. h. „den Mikrokosmus", oder den „Weltsinn" oder

das „Streben nach Ewigkeit" hat ihnen Gott in's Herz gegeben, Alles höchst gezwungen. Der Midrasch hatte aber entschieden die Lesart הָעֲלֻם vor sich im Texte. Er erklärt das Wort bald als „Knabe", bald als „Verborgenheit, Unwissenheit".[1] Auch das Targum muß הָעֲלֻם gelesen haben und übersetzt das Wort durch כסי[2]. Gaab, Spohn und Hitzig haben zwar auch auf עֵלֶם statt עֶלֶם gerathen, aber von der Sucht, das Hebräische zu arabisiren, getrieben, übersetzen sie das Wort durch „Verstand". עלם kann aber hier im Gegentheil nur bedeuten: „Verhülltheit, Geheimniß, Unwissenheit", wie על כל נעלם am Ende. „Auch die Unkunde gab er ihnen in's Herz, damit der Mensch das Thun Gottes nicht finden soll." Dieser Gedanke, daß der Mensch bei aller Grübelei auf den Grund der Dinge nicht dringen könne, kehrt zu oft in Kohélet wieder, als daß es bewiesen zu werden brauchte. Es bildet ein Hauptthema in dieser eigenartigen Composition.

Aber mehr noch als durch Beläge läßt sich durch philologischen Takt und innige Vertrautheit mit der Sprache die sinngemäße Diorthose des Textes erreichen. Durch die höchst geringfügige Aenderung eines einsylbigen Wörtchens hat Luzzatto einer ganzen Satzperiode den richtigen Sinn wiedergegeben, der nach der recipirten Lesart gar nicht zu fassen ist. Der Vers 3, 17 כי עת לכל חפץ ועל כל מעשה שָׁם, wenn man שם als „dort, jenseits" faßt, wie sämmtliche Versionen es haben, und sämmtliche Erklärer nicht davon lassen, stößt das wieder um, was so oft in Kohélet gepredigt wird, daß nach dem Tode nichts sei;

---

[1] Zu V. 3, 11 p. 92 b. ר' ברכיה ור' אבהו בשם ר' יונתן: אהבת עֶלֶם נתן בלבם, אהבת תינוקות, משל למלך וכו'. א"ר אחוה בריה דרבי וירא הָעֲלֻם הולעם מהם שם המפורש משל למלך וכו' . . . ומה אם שעה שהעלמת מהם שם המפורש וכו'.

[2] אוף יח שמא . . כסי מנהון . . . ואוף יום מותא כסי מנהון.

besonders V. 9, 10: „Denn es giebt kein Thun, keine Rechenschaft, kein Wissen und keine Weisheit in dem Scheol, wohin Du gehst". Aendert man aber mit Luzzatto שם in שָׁם, dann ist die Schwierigkeit wie weggeblasen: „denn (Gott) setzte Zeit für jedes Ding und jedes Thun". Kein Hebraist von gutem Geschmack wird etwas gegen diese Emendation einzuwenden haben. — Eine irreführende Lesart ist in V. 3, 12: לשמוח ולעשות טוב. Es hört sich zwar gut an, und entspricht der Rolle, die man Kohélet als Prediger zugetheilt. Aber daß man Gutes im Leben thun soll, wird sonst im ganzen Buche nicht empfohlen. Ferner kommt das „sich freuen" (לשמוח) in den Parallelstellen nur mit לראות טוב und לאכל ולשתות zusammen vor. Hält man die Bedeutung von ראה טוב oder טובה fest, als genießen das Gute, gleich רוה טוב[1]) (V. 2, 24; 3, 12; 5, 17), so wird man keinen Anstoß daran finden, לראות טוב in לעשות טוב und ולרות טוב d. h. zu emendiren.

Ich hoffe, den kundigen Leser überzeugt zu haben, daß sämmtliche bisherige Auslegungen zu Kohélet deßwegen als mißlungen zu betrachten sind, weil sie erstens die Beschaffenheit des Textes nicht beachtet, zweitens die Bedeutung der darin waltenden Sprache verkannt, drittens den Charakter der Composition falsch aufgefaßt und endlich den geschichtlichen Hintergrund nicht entdeckt haben. Soll ein neuer Versuch gemacht werden, dann müßten diese Hindernisse des Verständnisses beseitigt werden. Diesen Versuch will ich,

---

[1]) In meinen exegetischen Vorlesungen habe ich seit langer Zeit entwickelt, daß das Verbum רוה, sich erquicken, mehrere Male in ראה abgeschwächt erscheint. Schlagend sprechen dafür Jes. 53, 11: מעמל נפשי יראה ישבע, יראה so gleich ידוה; Ps. 60, 5: הראיתה עמך קשה השקיתנו für תדויחה יין תרעלה; Hiob 19, 4: אל יראו בפלגות für ירוה, apocopirt. Auch das. 10, 15; Kohélet 2, 24: והראה את נפשו טוב kann man nicht anders nehmen als gleich והרוה. Später fand ich, daß in Zofeh des Maggid, Jahrg. 1866, S. 205 Hr. Zweifel einige Verse eben so erklärt.

allerdings mit einer gewissen Zaghaftigkeit, den Lesern zur Prüfung vorlegen, und zunächst an die Ermittelung der Zeit, in welcher Kohélet geschrieben wurde, gehen. Dieser Umstand allein würde schon genügen, die Dunkelheit zu erhellen und einen wesentlichen Theil des Räthsels zu lösen. Mehrere Partien in Kohélet weisen nämlich auf eine ganz bestimmt individualisirte Zeit hin.

Vers 10, 16—20: אי לך ארץ שמלכך נער . . . אשרך ארץ שמלכך בן חורים. Sämmtliche Versionen und Commentarien haben bisher unter נער „Knabe" oder „Jüngling" verstanden, ohne zu bedenken, daß die Antithese des Satzes dadurch gestört wird. Als Gegensatz zu einem „freien König" paßt nur ein „sklavischer König". Glücklicher Weise bedeutet נער im Hebräischen auch Sklave. Der Vers muß demnach nothwendiger Weise so übersetzt werden:

Wehe Dir, Land! dessen König ein Sklave ist,
Und Deine Fürsten (schon) am Morgen speisen.
Glücklich bist Du, o Land! dessen König ein Freier ist,
Und Deine Fürsten zur Zeit speisen,
In Tapferkeit und nicht in Trunkenheit.[1])

In Trägheit senkt sich das Gebälk,
Und in Lässigkeit der Hand rinnt das Haus.

Zum Spaß machen sie Brod (Oel[2]) und Wein,
Der das Leben erfreut.
Und das Geld beschäftigt Alle (o. S. 491).

Welcher König (in Jerusalem) konnte ein Sklave genannt werden? Man braucht nicht lange zu rathen. Herodes der Erste, von den Idumäern abstammend, welche Hyrkan I besiegt

---

[1]) ולא בשתי giebt die Peschito gleich משתה, als Gelage, wieder. Diese Form kommt aber nicht weiter vor, höchstens in Esther שתיה, was aber einfach „Trinken" bedeutet. Die LXX aber übersetzt ἐκ ἀἰσχυνθήσονται wie ולא יבושו, das Targum ולא בחלשות oder בסמיות עינא.

[2]) Die LXX hat den Zusatz καὶ ἔλαιον zu οἶνον.

und zu Sklaven gemacht hatte, wird in den nationalen Quellen nicht anders als „Sklave des hasmonäischen Hauses“ (הורדוס עבדא דבית חשמונאי) genannt. Und „die Fürsten“ sind seine Helfershelfer, die Kostabar, Soem, Achiab, Lysimachus, seine Creaturen, idumäische Emporkömmlinge, die, durch ihn zu Ansehen, Macht und Reichthum gelangt, ein luxuriöses Leben führten. Jeder Zug in diesen Versen paßt ganz vorzüglich auf Herodes und seine Umgebung. Damit er und sein despotisches Regiment so recht kenntlich gemacht werden, fügt der letzte Vers hinzu:

„Auch unter Deinen Vertrauten [1]) schmähe nicht dem König,
Und in Deinen Schlafgemächern schmähe nicht dem Reichen;
Denn ein Vogel des Himmels entführt den Laut,
Und „der Mann der Flügel“ kann das Wort verrathen.“

Dieser satyrische Zug paßt ganz besonders auf die Herodianische Regierung. Er bezieht sich offenbar auf Herodes' Spionirsystem. Hören wir, wie Josephus dieses schildert (Antiqq. XV, 10, 4): „Denn das Verfahren seiner (Herodes) Bestrebungen, als sollte die Religion aufgelöst werden und die Sitten in Verfall gerathen, ertrugen die Leute nicht. Und das Gespräch Aller war stets erbittert und aufrührerisch. Er aber wendete Solchem seine ganze Sorge zu, indem er ihnen die Gelegenheit dazu benahm und ihnen schwere Lasten auflegte. Es war den Städtern nicht gestattet, Zusammenkünfte, noch Gemeinsamkeit der Spaziergänge und Mahlzeiten zu halten, sondern Alles wurde überwacht. Schwer war die Strafe für die Ertappten. Viele wurden öffentlich und heimlich in die Festung Hyrkanion abgeführt und dort hingerichtet. In der Stadt und auf der Landstraße gab es solche, welche die Zusammenkommenden beobachteten. Herodes selbst soll sich einer solchen Rolle nicht geschämt haben. In das Gewand

[1]) [illegible] ist [illegible] בְּמַדָּעֶיךָ von מדע. Das Wort mit „Studirzim[illegible]ngstenberg, ist zu gewagt, wenn auch das Tar[illegible] sprechen scheint.

eines Privatmannes gehüllt, mischte er sich unter die Volksmenge, um sie auf die Probe zu stellen, welche Meinung sie von seiner Herrschaft haben." Weiter folgt die Erzählung von den harten Strafen, welche die Renitenten und Unzufriedenen trafen.

Man braucht kein Wort hinzuzufügen, diese Stelle giebt den besten Commentar zu Kohélet 10, 20. Nur ein Wort in diesem schönen Verse möchte ich noch subtiler fassen. Es zweifelt jetzt Niemand daran, daß בעל כנפים (Babli Sabbat p. 49, 130) „Essäer" bedeutet, von dem Gürtel oder Handtuch (*περίζωμα* כנפים), welches die Asketen zu tragen pflegten. Die Essäer waren bei Herodes besonders beliebt, wie Josephus (das.) erzählt, und darum erließ er ihnen den Eid der Treue, den er allen anderen Unterthanen aufgezwungen hat. „Es wurden von diesem Zwang (des Eides) befreit die bei uns Essäer Genannten". Manahem, der Essäer, verkehrte an Herodes Hof. „Aus Rücksicht auf diesen hielt er (Herodes) alle Essäer in Ehren" *(καὶ πάντας ἀπ' ἐκείνου (Μαναήμου) τῆς Ἐσσηνὸς τιμῶν διετέλει (Ἡρώδης)*. Die Essäer mögen daher bei den Nationalen als Verräther und Angeber gegolten haben, die Herodes jedes Wort hinterbracht haben. — So läge ein feiner satyrischer Zug in בעל כנפים als scheinbar harmlose stylistische Parallele zu עוף השמים:

Der Mann der Flügel (oder des Gürtels) kann das Wort verrathen.[1])

Auch der von Herodes aufgezwungene Eid kommt, wenn ich mich nicht irre, in Kohélet vor, wenigstens erhalten die Verse (8, 2—5) dadurch einen prägnanten Sinn:

---

[1]) Das Verbum הגיד hat die Nebenbedeutung „verrathen". Könige II, 6, 12: אלישע הנביא . . . יגיד למלך ישראל את הדברים אשר תדבר בחדר משכבך; Josua 2, 20; Hiob 17, 5 לחלק יגיד רעים, „verräth er Freunde". Vielleicht ebenso zu nehmen Jerem. 20, 10 הגידו ונגידנו. — Ich bemerke nur noch, daß in Sprüchen 1, 17 der Vogel בעל כנף genannt wird, und nicht בעל כנפים. — Auf Angeber spielt auch der Vers 10, 11 an: בעל לשון.

„Befolge den Ausspruch des Königes wegen des Eides bei Gott.[1])
Sei nicht übereilt, gehe aus seiner Gegenwart,
Und bleibe bei einer schlimmen Sache nicht stehen.
Denn Alles, was er will, führt er aus,
Da des Königs Wort gewaltig ist,
Wer mag zu ihm sagen, was thust Du?
Wer den Befehl befolgt, wird nichts Schlimmes erfahren,
Zeit und Art kennt (aber) ein weiser Sinn."

Beziehen sich diese Verse auf den von Heródes aufgelegten Eid — und auch der vorangehende und die nachfolgenden lassen sich dadurch gut erklären — so ist die Ironie gegen Diejenigen, welche den Eid aus Liebedienerei oder Furcht (*κατὰ θεραπείαν καὶ δέος*) geleistet hatten, nicht zu verkennen.

Noch andere Verse lassen sich ungezwungen erklären und gut verstehen, wenn man sich die Herodianische Mißregierung als Hintergrund denkt (V. 10, 4; 6—7):

„Wenn der Unmuth des Herrschers über Dich kommt, so verlaß Deinen Platz nicht,
Denn Lässigkeit[2]) läßt große Sünden zu.
. . . . . .
Gestellt ist der Thor auf große Höhen,
Und Reiche sitzen in Niedrigkeit.
Ich sah Sklaven auf Rossen,
Während Fürsten gehen gleich Sklaven auf der Erde."

---

[1]) Kundigen braucht es nicht wiederholt zu werden, daß die ungezwungene Erklärung von על דברת שבועת אלהים eben diese ist: wegen des bei Gott geleisteten Eides. — שומר מצוה hängt mit פי מלך zusammen, also שומר מצות מלך, im ironischen Sinne: wer des Königs Gebot befolgt, wird sich keine Unannehmlichkeiten zuziehen. Das störende אני vor פי מלך שמור haben die drei alten Versionen gar nicht. Der Midrasch z. St, hat allerdings das pronomen, aber auch die Lesart אשמר. Dann wäre der Sinn auch so ironisch zu nehmen: „ich würde den Ausspruch des Königs befolgen".

[2]) מרפא ist von רפה zu nehmen gleich רפיון „Lässigkeit", ebenso vielleicht Spr. 15, 4 מרפא לשון.

Ein Satz in Josephus (das. XV, 1, 1) giebt den vollen Commentar dazu. „Nachdem Herodes die Herrschaft über Judäa erlangt hatte, so hat er Diejenigen, welche zu seiner Partei gehalten hatten, zu hohen Würden erhoben, Diejenigen aber, welche entgegengesetzt gehandelt hatten, unterließ er nicht, täglich zu bestrafen und zu züchtigen". Die Anhänger der hasmonäischen Dynastie, die in Reichthum gelebt hatten, die „Fürsten", soweit sie nicht hingerichtet worden waren, versanken in Armuth und Niedrigkeit, dagegen Herodes' Parteigänger, das gewissenlose Gesindel und die Idumäer, spielten die Herren. Es findet sich kein Beispiel in der nachexiliischen jüdischen Geschichte von einem solchen Glückswechsel, daß die Ersten die Letzten, und die Letzten die Ersten geworden wären, als eben während der Herodianischen Regierung.

Einige Verse lassen noch viel bestimmter auf Herodes rathen und geben fast das Jahr an, in welchem Kohélet verfaßt worden sein kann (4, 13—16):

„Besser ein armer und weiser Jüngling,
Als ein alter, thörichter König,
Der nicht mehr sich rathen zu lassen weiß.
Denn aus dem Kerker wird (jener) zu regieren herauskommen,
(Während dieser) auch in seiner Regierung elend geworden ist.
Ich sah alle Lebenden, unter der Sonne Wandelnden mit dem Jüngling,
Dem zweiten, der an seiner Stelle herrschen soll,
Kein Ende ist dem Volke, welches vor ihm ist (?)
Auch seiner werden sich die Späteren nicht freuen,
Denn auch dieses ist vergänglich und Jagd nach Wind."

Die Antithese von einem alten, thörichten König und einem Jüngling im Kerker erinnert deutlich an Herodes und seine Haustragödie. Von den beiden Söhnen von Mariamne, Alexander und Aristobulos, war es eigentlich der Erstere, der im Verdachte stand, dem Vater nach dem Leben zu trachten; Alexander allein wurde daher nach

der zweiten Anklage von Herodes in den Kerker geworfen (Jos. Antiqq. XVI 8 4: *συλλαβὼν ἔδησε τὸν Ἀλέξανδρον*, vgl. daſ. 8, 1); Ariſtobulos galt nur als paſſiver Mitſchuldiger. Beide heißen übrigens auch bei Joſephus *νεανίσκοι*. Welcher von Beiden der Jüngere war, läßt ſich aus Joſephus Angaben nicht ermitteln. War es Alexander, eben der Eingekerkerte, ſo paßt auf ihn recht gut הילד השני, „der zweite Jüngling, der zum Throne gelangen ſollte". Sonſt könnte man auch leſen השני אשר יעמד תחתיו, und es nehmen als „der Nachfolger", wie auch Ewald vermuthet. Sonſt paſſen die Züge alle auf die Feindſeligkeit zwiſchen Vater und Sohn und das Verhalten des Volkes gegen Beide. „Der alte und thörichte König" konnte Herodes damals mit Recht genannt werden; denn ſein Verfahren gegen ſeine Söhne, die Bevorzugung bald der Mariamne-Söhne, bald Antipaters muß als höchſte Thorheit erſchienen ſein. „Er war wie vom Wahnſinn beſeſſen" (Joſephus 8, 5 *ἡ ψυχὴ ... πάθος ἀνεμάξατο καὶ ἀγνοίας ἐκ ἧττον*. Treffend iſt daher der Ausdruck אשר לא ידע להוהר עוד, entweder הוּהַר im alten Sinne, „ſich rathen laſſen", oder nach dem ſpäteren Uſus: „ſich warnen laſſen". Alexander aber, der wirkliche oder angebliche Verſchwörer gegen das Leben des Vaters, galt als geſcheidt, Er war es, welcher vor Auguſtus die hinreißende Vertheidigungsrede hielt (daſ. 4, 3). Das Volk nahm natürlich Partei gegen den verhaßten Herodes, den unnatürlichen Vater, und für den unglücklichen, eingekerkerten Sohn, der ein Sohn der vielbetrauerten Mariamne war. Das Volk erwartete, er werde den Kerker verlaſſen (man muß leſen יֵצֵא למלוך o. S. 494) und zur Regierung gelangen. Der Vers כי גם במלכותו נולד רש iſt allerdings ſchwierig. Das Targum hat für נולד das Wort אתעביד, alſo ſo viel נעשה: werden (vgl. o. S. 492): auch in ſeiner Regierung iſt er arm, d. h. unglücklich geworden. Denn man muß מסכן und רש hier nicht als pauper, ſondern als miser nehmen: „elend". Symmachus faßt dieſen Vers geſchmackvoll als Antitheſe (Hieronymus im

Comment. ad. Eccl.): **Alter enim exit de carcere ad regnandum, alter vero cum esset rex natus, paupertate oppressus est.** — Aber der Vers אין קץ לכל העם וגו׳ hat seine Schwierigkeit. Statt לכל אשר היה לפניהם hat die Peschito gelesen לפניו nämlich: לכלהון דהוו קדמותי, die Vulgata ebenso: **qui fuerunt ante eum.** Es beziehe sich also auf den Jüngling, „mit dem Alle sind", oder dessen Partei Alle nehmen. Aber viel ist damit nicht gewonnen. Der Sinn des Verses (16) erfordert: „Kein Ende ist der Freude aller Derer, die mit ihm sind", weil der satyrische Nachsatz lautet: „Auch mit ihm werden sich die Späteren nicht freuen" (גם האחרונים לא ישמחו בו). Selbst wenn man also läse: אין קץ לכל השמחה statt העם, bleibt der Schluß noch immer dunkel.

Indessen alterirt diese Dunkelheit nicht die Wahrscheinlichkeit, daß Kohélet auch hiermit auf Herodes anspielt. Denn die angeführten Partien passen durchaus nur auf ihn und auf seine Zeit: auf einen judäischen König, der eigentlich ein Sklave war, der Angeber und Spione unterhielt, der einen Eid der Treue aufgelegt hat, der tyrannisch regierte, zu dem man nicht sagen durfte: „was thust Du?" der alt und thöricht war, und dessen Nachfolger, ein Jüngling im Kerker, vom Volke mit Freuden erwartet wurde. Alle diese Züge passen nur auf Herodes und auf keinen andern König, wie auf keine andere Zeit. Ist unter dem „Jüngling im Kerker", Herodes Sohn Alexander zu verstehen, so würde sich aus diesem Umstande die Abfassungszeit von Kohélet bestimmen lassen, nämlich in den letzten Regierungsjahren des Herodes, etwa im Jahre 8 der gewöhnlichen Zeitrechnung. Freilich könnte man die Zeit noch gewisser bestimmen, wenn man die zwei historischen Anspielungen in Kohélet ermitteln könnte, 7, 19 von den zehn Herrschern (שליטים) in der Stadt[1]) und 9, 14—16 von der kleinen Stadt, bela-

[1]) Dieses Factum mit N. Krochmal auf das von Darius bekriegte und

gert von einem mächtigen König und gerettet durch einen vergessenen Weisen in ihren Mauern. Allein das letztere Factum wird sich schwerlich ermitteln lassen, da die Belagerung einer kleinen Stadt keinen Platz in den Geschichtsannalen gefunden haben dürfte. Ich leugne nicht, daß es auf den ersten Blick etwas Befremdendes hat, daß kaum 80 Jahre vor dem Untergang des jüdischen Staates noch eine neue Schrift zugekommen sein soll. Allein wie sich gezeigt hat, ist die Sprachfärbung in Kohélet jüngeren Styles, noch jünger als Esther und Daniel, und enthält Gräcismen. Ferner wird in Kohélet deutlich genug auf die Essäer angespielt, die Eidscheuen: (כאשר שבועה ירא 9, 2) und noch andere Züge von ihnen, die hier nicht entwickelt werden können. Auch hat sich gezeigt, daß Kohélet nicht so bald als heilige Schrift anerkannt war, daß mindestens die Schammaïtische Schule es lange nicht als solches anerkennen mochte. Daß aber überhaupt die Frage verhandelt werden konnte, ein solches skeptisches Buch in den Kanon aufzunehmen, spricht dafür, daß auch die Rigorosen ein Interesse daran genommen haben müssen, und das ist nur daraus erklärlich, weil der antinationale, tiefverhaßte Herodes darin gegeißelt wird. Die Zeitgenossen haben wahrscheinlich die feinen satyrischen Spitzen besser verstanden. Erst in dieser Zeit, als ein Entnationalisirter, ein Halbjude, ein idumäischer Sklave Volk und Land tyrannisch beherrschte und die väterlichen Sitten durch römische verdrängen wollte, konnte der Schmerz so gewaltig sein, wie er sich in Kohélet ausspricht, und der auch anderweitig nachklingt: בית שמאי אומרים נוח לאדם שלא נברא יותר משנברא (Erubin p. 13b.): Die Schule Schammaï's sprach aus: Es wäre für den

---

von 10 Feldherren geleitete Athen zu beziehen, ist unzulässig, weil הָעִיר „die Stadt", in der hebräischen Literatur Jerusalem bedeutet, allenfalls auch Rom, aber nie eine andere Stadt, die außerhalb des Gesichtskreises lag.

Menschen besser gewesen, gar nicht geboren zu sein. Es spricht auch für eine späte Zeit, daß es keine alte griechische Uebersetzung von Kohélet giebt, sondern die vorhandene Version in der Septuaginta erinnert an Aquila.[1]) Man hat früher einen Ruhm darin gesetzt, sämmtliche Bücher der biblischen Literatur so alt als möglich zu machen. Es ist ein zweideutiger Ruhm. Ist es nicht erfreulicher wahrzunehmen, daß die Productionskraft im Judenthum lange lebendig war, selbst in den trübsten Zeiten? Auch nach der Tempelzerstörung sind noch einige, nicht ganz schlechte Schriften, einige hebräische Apokryphen, entstanden. — Es lassen sich noch manche Partien in Kohélet durch den Hintergrund der Herodianischen Regierungszeit ungezwungen erklären, ja, das Ganze erhält erst dadurch die rechte Beleuchtung. Der Charakter und die Tendenz der Composition müssen auch danach ganz anders aufgefaßt werden. Kohélet ist nichts weniger, als eine moralisirende Predigt, welche über die Eitelkeit aller Dinge und Bestrebungen lamentirt. Im Gegentheil, der Verfasser scheint vielmehr ein derber Realist gewesen zu sein, der das Leben zu nehmen empfahl wie es ist und vor Grübeleien warnte. Satyrische Züge sind in Kohélet nicht zu verkennen. Doch diese Untersuchung über die Composition muß einer späteren Auseinandersetzung vorbehalten bleiben.

Graetz.

---

[1]) Herr Dr. Freudenthal hat mich darauf aufmerksam gemacht.

Die religiösen Bewegungen der Gegenwart und das Judenthum.[1])

III.

Die orthodoxe — kirchliche — Richtung.

Mit weniger Geräusch als die Gegner, aber ohne Zweifel mit großer Energie und vielem Erfolg arbeitet die orthodoxe Richtung im Katholicismus wie im Protestantismus. Sie steht keineswegs auf bloßer Defensive, sie will Längstverlorenes zurückerobern, sie steuert rückwärts und fährt in günstigem Fahrwasser unter vollem Dampf. Wir vermeiden es, hier auf die so wichtige und interessante Frage: wie, unter welchen Umständen, mit welchen Mitteln, durch welche eigene Kraft, durch welche Fehler der Gegner (!) hat die Orthodoxie ihre überraschenden Erfolge erzielt? einzugehen. Wir wollen auch unsere Muthmaßungen über den Ausgang des Kampfes nicht aussprechen; derselbe drängt in dem jetzigen Stadium gebieterisch auf eine Entscheidung hin; wir können also das — vorläufige — Ende abwarten. Wir verzichten ferner auch hier wiederum auf Darlegung des Parallelismus zwischen der Gegenwart und den letzten Tagen Alt-Roms, und begnügen uns mit der Andeutung, daß, wie unter den Cäsaren der Paganismus eine Verfolgungssucht entwickelte, die ihm sonst ganz und gar fremd gewesen war, so auch der Fanatismus der heutigen kirchlichen Partei nichts von der Naturwüchsigkeit des mittelalterlichen an sich hat, sondern ein gemachter, künstlich auf den Siedepunkt gehobener ist und mit dem militairischen Chauvinismus die frappanteste Aehnlichkeit zeigt; daß es ferner, heute wie damals, lediglich ein Festhalten der der Hand entgleitenden Zügel der Herrschaft, d. h. also der Staatskirche, gilt; daß Romantik, „dunkeles Karfunkelgemunkel" heut wie damals eine große Rolle bei der Sache spielt; — vgl. das be-

[1]) Schluß vom Octoberheft.

kannte Büchlein von Strauß — daß endlich, wie damals ein Nero und ein Tacitus in der Bekämpfung der die Staatsreligion und die alten Götter bedrohenden Mächte zusammen gingen, so auch heute manch ehrlicher Demokrat (von den unehrlichen, jedes Mittel benutzenden zu schweigen) den Orthodoxen sich affiliirt hat, oder für sie arbeitet.

Wir haben hier nur den Einfluß der orthodox-kirchlichen Bewegung auf das Judenthum im Auge. Ein Sieg der, zwar nicht vereinigten, aber zusammenwirkenden, katholischen und protestantischen Hierarchie wäre für die Judenheit höchst verhängnißvoll; das brauchen wir Niemandem zu sagen. Haben wir aber *vorläufig* in den Vorkämpfern jener Orthodoxie Bundesgenossen zu sehen? Schwerlich! Es gilt dies „Schwerlich" selbst in Beziehung auf die Polemik gegen Materialismus u. s. w., die ja sonst eine gemeinsame Aufgabe sein sollte. Die Voraussetzungen, von denen die christliche Orthodoxie ausgeht, sind nicht die unsrigen, ihre Waffen können wir großentheils nicht gebrauchen. Dasselbe gilt in Hinsicht auf Apologetik. Einzelnes taugt nur; die Delitzsch, Hävernick, Hengstenberg haben in Betreff der biblischen Kritik manches brauchbare Material geliefert; aber weiten Wegs können wir mit ihnen nicht Hand in Hand gehen. Weiter läßt sich durchaus nicht in Abrede stellen, daß die Rückkehr zum Positiven, zur besonnenen historischen und religionsphilosophischen Forschung, zur ernsten Wissenschaftlichkeit gegenüber flach-rationalistischer Gedankenarmuth, Oberflächlichkeit und Frivolität, vortheilhaft auf den Gang der jüdischen Theologie, daß die geförderte Kirchlichkeit, die mitunter unzweifelhaft ächte Frömmigkeit in christlichen Kreisen, die Entstehung und Entwickelung religiöser Vereine u. dgl. m. bemerkbar auf jüdische eingewirkt hat, daß überhaupt das Beispiel solcher Christen, die, bei unanfechtbarer wissenschaftlicher und socialer Bildung und Charaktertüchtigkeit, doch zugleich kirchlich fromm sind, ebenso von Einfluß auf Juden ist, wie anderseitig der kirchliche Indifferentismus ansteckend wirkt. Dies Alles ist bekannt, und bereits in der „allgemeinen Charakteristik" von uns angedeutet. Wir haben aber auch bereits gesagt, daß Judenthum und orthodoxes Christenthum himmelweit von einander geschieden sind und bleiben. Dies, der Unterschied zwischen christlicher Orthodoxie und dem, was man im Judenthum

so zu nennen pflegt, ist gleichwohl der Punkt, den wir hier zu beleuchten haben; wir müssen uns gegen den Rückschlag sichern, welcher sich gegen jene vorbereitet, ja schon vollzieht, müssen (um es in vulgärem aber faßlichem Bilde zu bezeichnen) dafür sorgen, daß von den Streichen, die in jenem Kampfe fallen, nicht allzuviele uns treffen.

Dazu ist vorab nöthig, Katholicismus und Protestantismus, ultramontane und evangelisch-kirchenregimentliche Bestrebungen zu sondern und über beide *in ihrem Verhältniß zu einander* ein unparteiisches Urtheil zu gewinnen. Die nöthige Unbefangenheit fehlt uns ja nicht.

Die Katholiken reden von der Zersetzung des Protestantismus. Wir glauben: mit Recht! D. h. nicht als ob, wie jene hoffen, das protestantische *Volk* zum Katholicismus übertreten werde, oder als ob in ihm die Abneigung gegen Rom geringer geworden sei; aber die protestantische *Kirche* als solche zersetzt sich, und das ist natürlich dem Gegner ein Gewinn. Ein großer Theil der deutschen Protestanten steht faktisch außerhalb des Christenthums, ein anderer außerhalb der Kirche, wie sie jetzt besteht, und sieht einer Neugestaltung derselben entgegen. Die Orthodoxen aber stehen dem Katholicismus ganz nahe, und nur weil sie auf Dogmen versessen sind, und weil Rom kein Entgegenkommen kennt, ist an eine wirkliche Vereinigung nicht zu denken.

Während ferner der Ultramontanismus eine imposante Zahl zuverlässiger Anhänger in allen Schichten der katholischen Bevölkerung hat, steht die orthodox-kirchliche Richtung im Protestantismus auf unterhöhltem Boden, hat gar keinen eigenen Boden. Nur ein verschwindender Bruchtheil des protestantischen Volkes (worunter wir freilich nicht die ganz urtheilslose Menge verstehen), auch derjenigen, welche Religion und Christenthum wollen, geht mit seiner orthodoxen Geistlichkeit, mit seinem Kirchenregimente. Diese werden *nur* von der weltlichen Macht getragen. Wenn etwa in Preußen ein Regierungs-, d. h. durchgreifender Systemwechsel, ein entschiedenes Lossagen von dem Raumer-Mühler'schen *Regiment* herbeiführte, so würde dieses in sich zusammenfallen. Ein Theil der Führer würde schnell Kehrt machen, die anderen quiescirt man, eine Armee aber ist nicht vorhanden. Unnütz zu fragen, ob und wann der Vordersatz ein-

treten wird; der Nachsatz ist richtig. Einen katholischen Bischof quiescirt man nicht, und ihn auf eine Festung zu transportiren, ist ein nicht ganz unbedenkliches Experiment. Das Papstthum ist noch eine Macht, hat trotz der verlorenen Quadratmeilen durchaus nicht entsprechend an Gläubigen, an geistigem Gebiet verloren; darüber sich zu täuschen, wäre Thorheit. Was das Concil bewirken wird, steht dahin; aber eine jüdische Synode z. B. damit in Parallele stellen, ist immer lächerlich, den faktischen Verhältnissen gegenüber. Wir glauben damit unserm Judenthum nichts zu vergeben oder die Macht des Ultramontanismus furchtsam zu überschätzen.

Endlich und hauptsächlich: was hat der Katholicismus heutzutage vom Protestantismus zu fürchten? Wer soll ihn da bekämpfen und mit welchen Waffen? Die Linke in diesem kämpft mehr gegen die eigene Kirche, als gegen Rom, ihre Schriften sind Roms Acker, ihr Wühlen sein Pflug, ihre Uebertreibungen treiben die Katholiken in die Arme der Priester, oder söhnen wenigstens mit ihnen aus. Und die orthodoxen Lutheraner? Die Punkte, gegen welche Luther einst mit Erfolg seine Angriffe gerichtet, hat Rom kluger Weise aufgegeben, oder maskirt, oder besser befestigt. Wir hören auch nur selten von Anfeindungen des Katholicismus durch protestantische Orthodoxe, wohl aber erleben wir täglich die rührendsten Beispiele von Sympathie und thatsächlichem Eintreten der letzteren für ersteren. Wir begreifen das vollständig; die Waffen, welche protestantische Orthodoxie gegen den Katholicismus führen möchte, sind wirklich von wurmstichigen Holz, holt man zum Streiche aus, so zerbrechen sie in der Hand. Warum sollten wir das nicht beurtheilen können, warum nicht aussprechen? Wenn Gott einmal leiblich geworden ist, so kann er auch täglich in der Hand des Priesters sich transsubstanziiren; wenn das Unbegreifliche Dogma ist, so kann auch der Papst infallibel sein; wenn eines Andern Werk und Verdienst von Sünden lösen kann, so können auch die in Roms Gnadenschatz aufgespeicherten Werke und Verdienste durch den absolvirenden Priester den Sündern zu Gute kommen; wenn die Deipara unbefleckt empfangen hat, so kann sie auch ebenso empfangen worden sein; wenn die Bibelauslegung des Einzelnen maßgebend sein soll, so hat eine, nach Uebereinstimmung Vieler, constante

überlieferte Auslegung doch ganz andern Anspruch auf Autorität, und Concilienbeschlüsse doch ganz anderes Gewicht, als die Verordnungen eines nach gerade herrschender Richtung besetzten Consistoriums; wenn symbolische Bücher, deren Ursprung Jeder kennt, unanfechtbare Geltung haben sollen, so verdienen Dekretale, deren Entstehung wenigstens in einen gewissen Nebel sich hüllen läßt, den Vorzug; und wenn die Kirche doch schon einmal ein sichtbares Oberhaupt und einen obersten Bischof haben soll, dann immerhin Denjenigen, der wenigstens von sich *sagen* kann, daß er der legitime Nachfolger des Apostelfürsten sei, und der, umgeben von seinem Collegium, doch unbedingt, und wie von protestantischer Seite selbst hundertfach betont wird, ganz anders dasteht, als ein Dorfpastor, oder auch ein Superintendent, welcher sich als Papst gerirt.

Rom fürchtet weder die Linke, noch die Rechte im Protestantismus; sein mächtiger Gegner ist der *protestirende*, gegen jede, besonders gegen geistige und geistliche Vergewaltigung sich erhebende *Geist* des germanischen Volkes, jener Geist, mit dem wir uns innig befreundet und verwandt (wenn auch nicht „stammverwandt") fühlen, ja wissen; aber in *diesem* Zusammenhange haben wir es nicht mit „Geist" zu thun, sondern mit Parteien, und die in diesem Geiste geleitete, handelnde, organisirte Partei suchen wir auf dem Plane vergebens. Oder sollte sie im „Protestantenverein" verkörpert sein? In *gewisser* Beziehung ja! Das Wesen des Protestantenvereins entspricht ganz seinem Namen, er protestirt und opponirt, macht echt germanisch gegen jedes gebieterisch auftretende Bekenntniß oder geistige Streben Front. Aber kann ein solches Opponiren, kann eine Richtung, deren Positives allein im Negiren besteht, das Programm einer festen, bleibenden Partei bilden? Es einigt sie ja nur **pro tempore** der Kampf gegen den gemeinsamen Feind, ruht dieser einen Augenblick, so stäubt sie auseinander, und „jeder geht in sein Zelt". Speciell, was vermag diese Partei gegen Rom? Wenn sie sagt: „wir wollen keinerlei Auffassung des Christenthums als allein berechtigt gelten lassen, bestreiten daher auch nicht die orthodoxe, lassen auch diese zu Recht bestehen" — so acceptirt Rom das Letztere bestens und hofft, daß man ihm nicht ferner aggressiv entgegen treten werde. Wenn man sodann bekennt: „wir glau-

ben an Gott, den Schöpfer und Regierer der Welt, glauben an den wirklichen, geschichtlichen Christus und an den heiligen Geist, als die von Gott ausgehende, im Menschengeiste wirkende Kraft" — so [1]) machen die Gegner mit Recht geltend, daß ein solches Bekenntniß nicht mehr ein christliches sei. Ihr behauptet, sagen sie, eure evangelische Freiheit berechtige euch, zu diesem Bekenntniß zu gelangen, es auszusprechen, und ihr findet es also im Evangelium nach eurer Auslegung; gut, wir räumen euch ein Recht auf dies, euer Bekenntniß ein, wenigstens so weit, als es uns nicht genirt, auch Rom überschätzt euch gegenüber seine jetzige Macht nicht, begnügt sich euch für Ungläubige zu erklären und läßt die Bäume zu dem Holzstoß, der eure Nachfolger verzehren soll, einstweilen noch wachsen — aber lutherische und katholische Orthodoxe sagen mit Recht: ihr steht ganz und gar außerhalb der Kirche (abgesehen vom Taufbunde) und habt auf kirchliche Lehrämter und Würden durchaus keinen Anspruch. — Dies ist das Votum, welches wir über diesen Zwist abgeben; sollten wir kein Urtheil haben, von dem Streite nichts verstehen? So weit geht unsere Bescheidenheit nicht.

Was nun sonst vor unsern Augen dem Ultramontanismus (und der protestantischen Orthodoxie) tiefe Wunden beibringt, das sind äußere Umstände, in denen wir das Walten der Vorsehung, das שומר ישראל erkennen, die aber gleichwohl für den Zusammenhang dieser unserer Betrachtung unwesentlich sind. Es sind schwere sittliche Aergernisse, es sind Ueberstürzungen, Unklugheiheiten, Provokationen, Ohrfeigen, materielle oder ideelle, es sind politische Ereignisse und Systemwechsel, mit einem Worte **outward events**, die morgen umgestaltet oder wett gemacht werden können. Wer kann uns versichern, daß die Beseitigung des Concordats in Oesterreich, die Proklamation der Glaubensfreiheit (?)

---

[1]) In Parenthesi: So können wir uns mit einem solchen Bekenntniß wohl befreunden, begreifen nur nicht recht, wie man so heterogene Dinge in ein „Glaubensbekenntniß" zusammenfassen kann; denn was hat der Glaube an Gott und an einen Gottesgeist im Menschen mit dem Glauben, daß einst ein Mann, den Viele für den Christus halten, gelebt hat, zu thun? Und wenn ihr von Gott redet und zu Gott betet, wie kommt ihr dazu, in einem Athem von und zu einem Menschen, wer er auch sei, zu reden?!

in Spanien für alle Zeit festgestellt sei? Wollten wir unser Urtheil von solchen Dingen abhängig machen, so müßten wir genaue Datumangabe beifügen; heut weist der Katholik triumphirend auf die Gründung eines Klosters hin, morgen ruft man ihm höhnisch zu, es sei gestürmt worden.

Nein, nicht Negation, nicht Atheismus, nicht Namen-Christenthum und nicht lutherische Orthodoxie vermögen den Bestand des Katholicismus zu erschüttern, nur das Judenthum, das echte und ganze Judenthum vermag, heut wie in dem ganzen Laufe der Jahrhunderte, ihm gegenüber feste Stellung zu behaupten. (Etwas Weiteres, ein Vorgehen, Angreifen, liegt der ganzen Anlage nach dem Judenthum fern.) Da steht Positives gegen Positives, Glaube gegen Glaube, Schrift gegen Schrift, Gesetz gegen Gesetz, Tradition gegen Tradition, Autorität gegen Autorität. Wie sie einander gegenüber stehen — das braucht hier nicht gesagt zu werden. Das Judenthum aber, welches seinerseits mit Schrift, Gesetz, Tradition und Autorität gebrochen hat, nützt in der gegenwärtigen Lage der Dinge nur den Gegnern, und zwar gar sehr, gefährdet sich und uns alle zumal; beides selbst ohne eigenes Zuthun, denn das Geschrei über die „Judenpresse" ist ja grundlos. Doch abgesehen von den (freilich ungeheuer erheblichen) Rücksichten auf Nutzen und Schaden, dies Judenthum wirft kein Moment in die Wagschale des Kampfes und vermag nicht einmal als Zänglein an derselben zu dienen.

Wie steht also das Judenthum, das ganze und echte, das „orthodoxe", wenn man nicht anders will, zu den religiösen Bewegungen der Gegenwart? Es hat von dem Siege der kirchlichen Orthodoxie alles zu fürchten, von einem Siege der Gegner derselben nichts zu hoffen; verstehen wir aber unter den Gegnern die extremen, so müssen wir gar den Satz umkehren. Wir möchten wohl neutral bleiben, „in unsere Kammer gehen, nach Jesaias' Worte, und uns verborgen halten, bis vorüber der Sturm;" aber wir leben nicht mehr, wie unsere Vorfahren im 16. Jahrh., abgeschlossen, sind einmal an das Feld des Krieges nahe heran getreten, er ist in unsere eigene Mitte gedrungen; sorgen wir für Eins, daß nicht unsere eigenen Leute die Feldzeichen verkennen und sich im Getümmel gegen uns wenden.

Es ist bei der herrschenden Unwissenheit kein Wunder, daß jüdische Orthodoxie häufig mit christlicher verwechselt wird, daß man die allerdings vorhandene Aehnlichkeit sieht und übertreibt, die Unterschiede übersieht, den Gegensatz verschiebt, Stichworte wie: Hierarchie, Obscurantismus, Jesuitismus unbesehen herüberholt. Jüdische Orthodoxie, orthodoxes Judenthum — wir gestatten uns diesen Ausdruck, der nun einmal Bürgerrecht erschlichen hat, beizubehalten, und man gestatte uns, ihn nicht weiter zu definiren. Für die Einen wäre Definition nicht ausreichend, für die Andern überflüssig, hinderlich. Wir sagen ganz ruhig: „Du mußt verstehen!" und es macht uns durchaus nicht ängstlich, daß das auch die Göthe'sche Hexe sagt, denn wir fahren nicht mit ihrem Einmaleins fort, sondern sagen weiter: „Du mußt etwas gelernt haben, und zwar קרא ושנה ושימש תלמידי חכמים, und שימוש allein thut es allenfalls auch, aber nicht קרא ושנה ohne jenen, denn der kluge R. Meïr (אחרים) sagt: „קרא ושנה ולא שימש ת"ח עם הארץ". Der „versteht" es eben nicht! — Wir bedauern, ihm auch nicht mit ein paar Worten zum Verständniß helfen zu können, nicht einmal zum Verständniß jener hebräischen Ausdrücke, denn wenn wir übersetzten: „ex usu, erlerne", so wäre das noch lange nicht entsprechend. Wir fürchten auch nicht den Vorwurf des Hochmuths, denn wir lassen ja den Charakter des „nicht Verstehenden" unangetastet, wir sagen nur: Du bist עם הארץ und nehmen, da wir verstehen, alles weiter von diesem Gesagten als גומא. Wir sind fest überzeugt, mit diesen Sätzen das richtige ausgesprochen zu haben, die Zustimmung Aller zu besitzen, die da gelernt haben und verstehen.[1])

---

[1]) Zum vorigen Artikel haben uns Aeußerungen zweier streitbaren Geister über „freisinnige Theologie" Anlaß zu einer längeren Anmerkung gegeben, geboten. Ist auch hier Anlaß, verschiedene Aeußerungen, die unter der Firma der „Orthodoxie" auftreten, zu berichtigen? Es verlohnt wahrlich nicht der geringsten Mühe. Satiram non scribere ist da nicht difficile, sondern fast unmöglich. Dergleichen ist weder orthod- noch heterod-ox, sondern einfach — — (sit venia verbo) „Amhaarazus". Z. B. Man sagt emphatisch, die Frage über den Autor der und der Capitel im B. d. Richter ist längst entschieden, denn es steht geschrieben שמואל כתב וגו׳. — Nun, der Franzose sagt von einer solchen Phrase u. dgl. cela ne se dit pas;

Fassen wir also den Begriff der Orthodoxie nicht zu eng, schließen wir aber von der Stimmberechtigung aus, die das **Am-haarez** und auch die Desjenigen, der da „steif" lernt, nur citiren kann, was da steht, durch plumpe Schwerkraft auf die Seite des מחמיר fällt, weil er keine Elasticität besitzt, weil er keinen „Steiger" hat oder weiß. Was ist das nun? Es ist nicht Geistesfreiheit und Selbstständigkeit, denn die kann man

---

auf weiteres läßt er sich nicht ein. Hier spricht nun Jemand den Satz aus: „die הלכה ist oder bleibt, Samuel hat das B. d. R. geschrieben" (denn das soll doch behauptet sein, oder es ist gar nichts dabei gedacht), darüber sagen auch wir einfach cela ne se dit pas; wer nicht hört oder fühlt, daß man das nicht sagen kann, der kann im Talmud lesen, aber לא שנה ולא שמש. Unsere Alten aber wußten sich noch bedeutend kürzer auszudrücken, als der Franzose. Zu solch unreifem (תלמיד שלא שימש כל צרכו) Gefasel hätten sie einfach gesagt: „Scha!" d. h. „geh, sei ein guter Jude, thue, was Du vor Dir gesehen hast, sage (bete) was Du weißt, wenn Du auch leider nicht immer weißt, was Du sagst, sage Deinen פרק משניות, raisonnire auch, wenn es Dir Vergnügen macht, aber scha! rede nicht mit, wo Du nicht verstehst". In umgekehrter Weise benutzte man vor 20—30 Jahren allerlei gelesene und aufgeklaubte Sätze (z. B. כל הכופר בע"ז נקרא יהודי) um extravagante Reformvorschläge darauf zu stützen; jetzt möchte man „orthodoxen" Unsinn daraus ableiten. — Beiläufig gesagt, wird das auch der Sinn des Satzes sein: הקורא בלא נעימה והשונה בלא זמרה, der sonst, wegen des Nachsatzes וגם אני נתתי להם חקים לא טובים ע"ה, buchstäblich aufgefaßt, unerklärlich wäre. Er will sagen: Wer da ohne das richtige Verständniß liest oder lernt, der verdreht oder entstellt den Sinn vernünftigster Aussprüche. Der Jude sagt zwar noch heute: „es kommt auf den ניגון an". Dieser aber steht eben nicht im Buche zu lesen! Und wenn nun aus der geschriebenen Erklärung auch hervorgeht, was als Frage oder Antwort, בתמיהא oder בניחותא zu betonen ist, so steht doch von dem lebendigen Ausdruck der mündlichen Mittheilung und all ihren unsagbaren und unfaßbaren Vehikeln des richtigen Verständnisses und der sachgerechten Auslegung nichts im Buche. — Wer so gelernt hat, so weiß und versteht, der besitzt auch jenen Takt, jenes Gefühl, jene Klugheit (wo תורה da חכמה), welche heutzutage hundert Fragen entscheiden, über die ein דין oder פסק in keinem Buche steht, bei denen auch das מדמה מלתא למלתא, מבין דבר מתוך דבר uns im Stiche läßt (weil מלתא und דבר selbst fehlen) oder irre führen könnte ohne jenen Takt — entscheiden להקלא wie להחמיר, לאסור wie להתיר. Dafür läßt man wiederum manche andern Dinge ruhig stehen. Man ist dann unter keinen Umständen מלעיג על דברי חכמים, macht sie aber auch nicht durch den eigenen Unverstand ללעג.

nicht lernen oder lehren; es ist nicht Tradition, denn es gehört eigene, schwungkräftige Auffassung dazu; es ist der שימוש — wozu für Kundige solche Termini vermeiden oder breit umschreiben?!

Ist also nun an den Anklagen, die man gegen jüdische Orthodoxie, nach der Aehnlichkeit mit der christlichen, vorbringt und den Stichworten, die man herüberholt und ihr entgegenwirft, ein Schimmer von Wahrheit? Der katholischen und protestantischen wirft man zweierlei vor. 1) Feindseligkeit gegen die Entwickelung des modernen Ideenlebens in Beziehung auf Staat, Schule, Gesellschaft, gegen Fortschritt, Wissenschaft, Bildung überhaupt. 2) Herrschsucht, Exclusivität, geistlicher Hochmuth, und damit zusammenhängend Geistesknechtung und Verdummung.

Zum ersten. Wir führen auch an unsere Theile den Kampf (מלחמת חובה) gegen Atheismus u. dgl., aber wir verketzern, wir fluchen nicht. Und kämpfen wir etwa gegen Bildung und Wissen? Für das, was Der und Jener Chasid in Ungarn oder Galizien sagt und schreibt, sind wir durchaus nicht verantwortlich; bei uns dringen die entschiedensten Vorkämpfer der Orthodoxie um die Wette auf die Aneignung jeden Wissens, jeder zeitgemäßen Bildung, auf תורה עם דרך ארץ. Es fällt keinem ein, das Studium irgend einer Wissenschaft ganz, oder vor einem gewissen Alter, zu verbieten, zu hindern, wie einst R. Salomon b. Aderet gethan; unsern Kindern und Schülern werden wir freilich nicht jedes Buch ohne Unterschied in die Hände geben. Und hat etwa das orthodoxe Judenthum gegen den Constitutionalismus für den absoluten oder Feudalstaat, gegen Rechtsgleichheit für Privilegienherrschaft, gegen socialen Fortschritt für veraltete Zustände Partei genommen oder gegen confessionslose Schulen, oder hat es gegen Schiller-Göthe-Humboldtfeier agitirt? Von dem Eintreten für Gewissensfreiheit gar nicht zu reden. Doch das Anführen von Einzelnheiten erschöpft die Sache nicht. Wir besitzen aber ein authentisches und auf Vollständigkeit Anspruch machendes Verzeichniß der Lehren und Ansichten, welche der Katholicismus, der Papst, verwirft, als heterodox bezeichnet. Es ist der bekannte Syllabus **complectens praecipuos nostrae aetatis errores**; es verlohnt sich das Aktenstück zur Hand zu nehmen, um danach das Verhältniß jüdischer Orthodoxie zu katholischer und protestan-

tischer, gleichsam ziffermäßig festzustellen. Unter den 80 Sätzen sind neun, welche wir ebenfalls pure verwerfen, nämlich 1, 2, 5, 39, 58—61, 64. Es sind Lehrsätze des Atheismus, Pantheismus, Materialismus, oder sie sprechen aller Sittlichkeit Hohn. Außerdem acht, gegen die wir ebenfalls unsere Bedenken haben; nämlich 3, 4, 6—7 (**omissis omittendis**) 48 (insofern jeder Religionsunterricht überflüssig sein soll) sowie 66—68 — cf. 73 — (insofern auch wir die religiöse Form der Eheschließung beibehalten wissen und das Recht, die Ehehindernisse, nämlich die wegen Verwandtschaft, festzustellen oder von solchen zu dispensiren, nicht der Staatsgewalt übertragen wollen; was freilich immerhin etwas Anderes ist, als die für die Kirche verlangte discretionaire Gewalt). Ueber 63 reden wir nicht, der Satz steht auf Schrauben, und die Achtung vor der Legitimität hat im Munde des Papstes immer die Reservation „soweit wir sie anerkennen". Das sind also 17—18 Sätze, in deren Betreff orthodoxes Judenthum dem Katholicismus beipflichtet; aber diese Sätze sind es wahrlich auch nicht, deren Verwerfung den Unwillen der politisch und religiös Liberalen erregt hat, am wenigsten die der ersten Kategorie, welcher der Syllabus geflissentlich die schroffste Fassung giebt, um sie desto energischer verurtheilen zu können. Wir brauchen ferner wohl kaum zu sagen, daß hier das **duo si faciunt idem, non est idem** gilt, daß unser Abweisen und Verwerfen einer Lehre oder Meinung etwas ganz anderes ist, als ein päpstliches **damnare, reprobare** oder auch nur **notare.**[1]) Alle übrigen Sätze, welche als Irrthümer der Zeit verurtheilt werden, billigt das orthodoxe Judenthum direkt und bestimmt, oder sie stehen für dasselbe mit der Religion in gar keinem Zusammenhang, oder es hat als solches über deren Inhalt gar kein Votum abzugeben (**Placet**, weltlichen Besitz des Papstes u. d. m.)

Wie aber steht die protestantische Orthodoxie zu den

---

[1]) Zur Steuer der Wahrheit muß, nach den Angaben katholischer Kanonisten, constatirt werden, daß die 80 Sätze keineswegs als gleichmäßig ketzerisch bezeichnet werden, daß vielmehr bei jedem auf die Quelle verwiesen ist, um danach den Grad der Verwerfung zu bemessen. Dennoch ist dies hier gleichgültig, verurtheilt werden sie allzumal.

Sätzen des Syllabus? Sie stimmt zum allergrößten Theile mit dem päpstlichen Verwerfungsurtheil überein. Sie unterschreibt nicht nur die Verwerfung der oben specificirten 17—18 Sätze, sondern auch aller derjenigen, die sich auf den politischen Liberalismus, auf Freiheit der Wissenschaft, der Kirche und Schule, Trennung von Staat und Kirche u. dgl. beziehen, und sie hat gegen die im Syllabus verworfenen Sätze über das Recht der Staatsgewalt in kirchlichen Dingen nur darum nichts einzuwenden, weil sie den Landesherrn als **summus episcopus** betrachtet und dem Cultusminister und den Consistorien, vorausgesetzt, daß diese in orthodoxem Sinne streng gouvernire, gern jede Machtvollkommenheit und Erweiterung einräumt, sie würde aber, gleich dem Papste, im Namen der „Freiheit der Kirche" dagegen protestiren, sobald diese Voraussetzung nicht mehr zuträfe.[1]) Und wenn man dann noch eine Partie von Sätzen angemessen, aber nur in einem bis zwei Worten, ändert, statt „katholisch" „evangelisch" oder „christlich", statt „Decrete des heil. Stuhls" u. dgl. „symbolische Bücher" setzt, oder auch wohl einfach den Spieß umkehrt, so bleiben nur etwa 17 Sätze übrig, welche die protestantische Orthodoxie nicht gleich der katholischen verwirft, das sind eben diejenigen, welche die specifischen Unterschiede zwischen beiden in Hinsicht auf Dogma und Kirchenverfassung betreffen, und in der Fassung des Syllabus direkt auf den Protestantismus hinüber. Also, das orthodoxe Judenthum theilt mit dem orthodoxen Christenthum

---

[1]) Man wende nicht ein, daß auch das Judenthum ein Eingreifen des Staates in seine inneren Religionsangelegenheiten abweisen müsse. (Wir sagen hier das Judenthum schlechtweg, weil in diesem Punkte wohl kein Parteiunterschied innerhalb desselben mehr obwalten wird, nachdem einige Leute, die vor 25 Jahren im Namen des Satzes דינא דמלכותא דינא dem Staate jedes Recht einräumen wollten, vergessen und verschollen sind.) Der Unterschied wird klar, sobald man die Frage so stellt: was würde wohl die protestantische Orthodoxie sagen, wenn die Staatsgewalt in entschieden dem Christenthum abgeneigten Händen läge, wenn die s. g. geistlichen Angelegenheiten etwa von — Juden verwaltet würden? Das Judenthum kennt eben den Begriff der „Kirchengewalt", um deren Gegensatz zur „Staatsgewalt" sich die ganze einschlägige Partei des Syllabus dreht, gar nicht. Das Lutherthum aber kennt und fordert ein „Kirchenregiment" ebenso wie der Ultramontanismus.

den Glauben an gewisse religiöse Lehren, an die Göttlichkeit gewisser Bücher und an die Wahrheit gewisser geschichtlicher Ueberlieferungen; zu der Zeitrichtung, welche diesen Glauben bekämpft, stehen beide gleicherweise in Gegensatz, aber auch nur in dieser Beziehung. Nach allen anderen Beziehungen läßt das Judenthum, orthodoxes wie nichtorthodoxes, der Entwickelung des Zeitgeistes und dem Verhältniß seiner Bekenner zu ihr, volle Freiheit. Lasalle einer-, Rießer andererseits, Kosch oder Lasker könnten, als streng-orthodoxe Juden, ganz dieselben in politischer und socialer Beziehung sein, die sie sind oder waren. Unter den nichtorthodoxen Juden hatte Manteuffel auch manchen Anhänger und Verehrer. Sagen unsere Gegner, daß die Reformjuden im radikalen, die Orthodoxen im conservativen Lager zu finden seien, so ist das einfach unwahr, beruht auf supponirter Solidarität von Religion und Politik oder socialen Ansichten, die bei uns gar nicht zutrifft; ja selbst mit den radikalen Gegnern der kirchlichen Orthodoxie sympathisirt mancher jüdische Orthodoxe, freilich לא מפני שאוהב את מרדכי אלא מפני ששונא את המן!

Wie steht es nun zum zweiten mit der Anklage auf Obscurantismus und Herrschsucht des orthodoxen Judenthums? Dieses sollte die Geister verfinstern, Unwissenheit, Denkfaulheit u. dgl. fördern wollen?! Aber es bringt ja mit aller Kraft auf Lernen, Wissen, Forschen, Denken! Es verlangt ja scharfe, klare Köpfe zu seiner vollen Auffassung. Das Studium des Talmud habe die Geister verfinstert, sei dazu geeignet?! Es ist wirklich kaum glaublich, daß dergleichen behauptet, nachgesprochen werden konnte. Wie groß muß die obscurrirende Macht des Phrasenthums sein, wenn Juden so dumm gemacht werden können, daß sie den Unterschied zwischen christlicher Orthodoxie, welche befiehlt „Du sollst glauben" — was allerdings nicht ohne Obscurantismus angeht — und jüdischer, welcher gebietet „Du sollst lernen", nicht mehr begreifen! Es könnte vielleicht Jemand geltend machen, daß das

---

*) Sie trifft auch bei den Katholiken nicht immer zu (Lamennais und viele Andere!) aber dem Spruche des Papstes unterwirft sich der katholisch Gläubige. Der lutherische Pietist ist stets reaktionair in allen Dingen. Ihm fällt seit Jahrhunderten Staat und Kirche zusammen, der Katholik ist dagegen an den Gegensatz beider, daher an politische Opposition gewöhnt.

orthodoxe Judenthum in Hinsicht auf einige Gesetze lehre: אין לעמוד בסודם, der Grund derselben sei dunkel und unergründlich, sie müßten als Gebote Gottes angenommen werden, man solle über die Absicht des Gesetzgebers nicht weiter grübeln, אין לך רשות להרהר אחריהן; aber dies hat nur denselben Sinn, als wenn gesagt wird: אין להרהר אחר מדותיו של הקבה, die Wege der Vorsehung sind unerforschlich, und es ist nicht räthlich, darüber allzuviel zu grübeln. Wer sagt denn Letzteres nicht? Heißt das etwa das Nachdenken verbieten? Es bezieht sich auch nur auf einige wenige Gesetze, und Derjenige, welcher in diesen nur Gesetze Moses sieht, wird auch nicht in Abrede stellen können, daß dann Moses doch einen Zweck im Auge gehabt haben müsse, der uns nur nicht mehr erkennbar sei, oder eine Symbolik, deren Verständniß uns abhanden gekommen. Zieht er nun daraus die Consequenz, daß diese Gesetze uns auch nicht verbinden können, während die Orthodoxie behauptet, daß sie gleichwohl beobachtet werden müssen (sie sind freilich fast insgesammt ohnehin nicht mehr für unsere Zeit בזמן הזה anwendbar), so muß doch einleuchten, daß der Befehl „Du sollst etwas thun oder lassen" immer noch nicht mit dem „Du sollst glauben" in eine Kategorie fällt. Man denkt aber vielleicht an die Kabbala. Nun, man kann dieser allerdings vorwerfen, daß sie die Geister verwirrt und die Phantasie entfesselt hat, aber von Verdummung kann auch da keine Rede sein; auch die Kabbala ist voll von Funken und Blitzen der tiefsten Spekulation und des Scharfsinns, der freilich viel Blendendes an sich hat. Ueberdies wird in Deutschland die Kabbala auch von den strengen Anhängern der Orthodoxie nicht weiter in Schutz genommen, oder ihr noch Einfluß auf die Lehre eingeräumt. Es ist freilich eine gewöhnliche Finte, die Orthodoxie für alle Auswüchse, die sich je an ihr gebildet haben, solidarisch haftbar zu machen; man sagt: wenn ihr aus den Synagogen das Getümmel, den slavischen Schmutz entfernen, einen abgelebten Minhag aufheben, einen aus irgend welcher orthodoxen Feder geflossenen Satz nicht mehr gelten lassen wollt, so seid ihr nicht mehr orthodox, ja wenn ihr nicht mehr mauschelt (als ob viele von uns das je gethan!), so gehört ihr zu uns; man hat speciell dem Verfasser entgegengehalten: wer, wie er, einräume, daß zwischen den Anschauungen unserer Kinder

und unserer Großväter eine gewaltige Kluft bestehe (also gegen eine offenkundige Thatsache nicht die Augen verschließe), der habe die Burg des Conservatismus hinter sich, oder wie die Phrase lautete. Also man identificirt frischweg Conservatismus oder Orthodoxie mit Stumpf- und Blödsinn, und hat dann leichtes Spiel — wir verachten solche Fechterkunststückchen, mag auch ein großer Chorus ihnen Bravo zurufen und uns angekündigt werden, daß nächstens sogar von jenseits des Meeres ein lautes Echo dem Plaudite des Akteurs antworten werde.

Aber herrschsüchtig (und verketzerungslustig[1]) ist doch auch die jüdische Orthodoxie. Da dürften wir wohl zunächst ein „vielleicht umgekehrt" geltend machen. Eine Reihe von Jahren hat ohne Zweifel die Reformpartei in den deutschen Gemeinden, sobald sie die Majorität und die Herrschaft erlangt hatte, die Gegner zu unterdrücken und ihnen die eigene Richtung aufzuzwingen gesucht. Haben hier und da Orthodoxe die ihnen günstige Stimmung der Staatsregierung benutzt, um zur Herrschaft zu gelangen, so hat man anderswo Reformen durch Polizeigewalt eingeführt. Beides liegt glücklicherweise hinter uns. Versuche von rechts oder links, eine Wiederholung aufzuführen, würden dem allgemeinen Unwillen verfallen. Was kann aber überhaupt darunter gedacht werden, wenn man sagt, ein orthodoxer Rabbiner oder Vorsteher sei herrschsüchtig. Was ein solcher *möchte*, wollte, wünschte, also sein etwaiges Herrschg*elüste*, entzieht sich menschlicher Kritik. Um Herrschsucht faktisch zu zeigen, muß man irgendwelche Macht besitzen, oder auch nur borgen können. Der Rabbiner ist nach wie vor משועבד, dienender Beamter, nicht Herr,

---

[1]) Dies eingeklammerte Register pflegt mitzuklingen, wenn die andern gezogen werden. Wir haben darüber schon oben das Nöthige gesagt, haben ehrlich zugestanden, daß bei theologischen Streitigkeiten nicht immer bloß mit Gelehrsamkeit und Scharfsinn (חריפות ובקיאות) gekämpft werde, sondern oft allerlei einfließe, was den anderweitig üblichen Verketzerungen recht ähnlich sieht. Aber wir haben auch gesagt, daß dergleichen am jüdischen Volke rasch und spurlos vorübergehe, daß es aus diesem Grunde, und weil alle Macht, dem Urtheil Vollzug zu schaffen, fehlt, recht harmlos sei, und haben das Geständniß verlangt, daß die Gegner durch theologischen Eifer ihrerseits den der Orthodoxen wett machen. Es fallen eben Späne, weitere Gefahr bringt die Sache nicht.

der Gemeinde, ist, wie die Vorsteher, gewählt, und wenn es unter Letzteren, so sie einmal gewählt und bestätigt sind, auch nicht Wenige giebt, welche — besonders in kleinen Gemeinden — recht paschamäßig zu walten trachten, so steht dies auf beiden Seiten ganz gleich. Den orthodoxen allein den Vorwurf zu machen, wäre lügenhaft, ein weiteres Necriminiren hierüber knabenhaft. Das Wesen der Sache des Unterschiedes zwischen Jüdischem und Christlichem, liegt anderswo. (Es wird ja auch Niemand behaupten wollen, daß in Hinsicht auf die allgemeinen Fehler und Schwächen menschlicher Natur, also auch Herrschlust, ein Unterschied zwischen den Confessionen und Parteien im Allgemeinen bestehe.) Die jüdische Orthodoxie will nicht „herrschen", sie will das recipirte Gesetz zur Herrschaft bringen! Man nenne diese Unterscheidung nicht etwa sophistisch; sie ist sehr begründet; es gilt dem Orthodoxen nicht, seine subjective Ansicht geltend zu machen, sondern den Schulchan aruch. Machen wir es an einem Beispiel klar. Ein Rabbiner verweigert die Trauung einer חלוצה לכהן, einer זקוקה ליבם, er sucht die Verbindung auch mit allen ehrlichen Mitteln zu hintertreiben. Ist er da herrschsüchtig, fanatisch, will er seine Meinung aufzwingen?! Oder ist das nun das Nämliche, wie das päpstliche **Non possumus**? Nun, dies **Non possumus** an sich werden wir uns nicht als Vogelscheuche hinstellen lassen. Im Gegentheil! achtet jeder selbst Achtungswerthe schon Denjenigen, der da spricht: ich kann nicht gegen meine Ueberzeugung handeln, so liegt die Sache noch viel günstiger, wenn es sich nicht um eine Ueberzeugung handelt, die ja höchst subjectiv und haltlos sein kann, so daß man wohl von Starrsinn reden konnte, sondern wenn der Mann spricht: ich kann nicht, es ist wider das Gesetz! Und so steht denn allerdings auch der einzelne katholische Priester auf dem Boden seines kanonischen Rechtes und seines darauf sich stützenden „ich kann nicht", sicher da, so daß Ehrenmänner ihre Angriffe nur gegen das Gesetz und das Princip, nicht gegen die Person richten können. Nur im Munde des Papstes hat das **Non possumus** etwas Gehässiges und zwar aus zwei Gründen. Einmal, weil man sagt: Du bist es ja selbst, der das Gesetz, die Norm gemacht hat, oder für unverrückbar erklärt, und willst Dich nun dahinter schützen. Dann, weil man wohl weiß, daß, so die Macht

Ueber dieſen naheliegenden Erklärungsverſuch fällt nun Herr G. mit einer faſt unerklärlichen, des wiſſenſchaftlichen Gegenſtandes höchſt unwürdigen Gereiztheit, die ihn zu perſönlichen Invectiven hinreißt, und, wie ich zeigen werde, auch grobe Irrthümer begehen läßt, her. Nicht wegen der erſteren, denen ich Stillſchweigen entgegengeſetzt hätte, ſondern um der letzteren willen, die im Intereſſe der Wiſſenſchaft aufgedeckt werden müſſen, will ich im Folgenden auf den Gegenſtand näher eingehen.

Vor Allem muß vorausgeſchickt werden, daß Herr G. in einem früheren Jahrgange ſeiner Zeitſchrift **B. II**, S. 257 ſich für die auf irrthümliche Verwechſelung beruhende Leſeart des Hieron. (צלמנע, ירובעל) entſchieden hat. Er ſagt daſelbſt in einer Anmerkung: „Demgemäß halte ich auch die LA., welche die 70 (nach ihnen die ſyr. Hexapla und die Itala), Hieronymus und Vulgata, Hoſea 10, 14, wiedergeben, für die richtige". Geiger, verliebt in ſeine Einfälle, wie er iſt, tiſcht ſie bei jeder Gelegenheit wieder auf. So hat er denn die Marotte, צלמנע ſtatt שלמן ꝛc. auch in der Zeitſchr. der deutſch-morgenl. Geſellſch. (Jhrg. 1862, S. 729 fg.) mit einigem Aufputz von Neuem zur Ausſtellung gebracht.

Ich war nun ſo „hochmüthig", nachzuweiſen, daß dieſe Lesart auf Irrthum und Verwechſelung beruhe, war ferner ſo „hochmüthig", in einer Anmerkung zu meinem Aufſatze (a. a. O. S. 422) unter Hinweis auf obige Stelle der „Zeitſchrift" die Unfehlbarkeit Geiger'ſcher Bibelkritik in Zweifel zu ziehen, und dem maſſoretiſchen Texte den Vorzug vor Hieronymianiſchen reſp. Geiger'ſchen Irrthümern zu geben. Welche Vermeſſenheit! — Man begreift nun, warum Herr G. ſo ſehr in Harniſch gerathen, und warum ihm ſo überaus viel daran gelegen ſein mußte, die LA. bei Hieron. um jeden Preis — auch um den der Wahrheit — zu ſtützen, weniger um des H. willen, als um die eigene wiſſenſchaftliche Ehre zu retten.

Wie thut dies nun Herr G.?

„Aber Herr R., der in einer hinzugefügten Anmerkung die Stelle aus dieſer Zeitſchrift B. II, S. 257, Anm. anführt, hätte doch daraus . . . entnehmen müſſen, daß Hieronymus hier lediglich den **LXX** folgt!"

Ganz abgeſehen davon, daß ich in demſelben Aufſatze (a. a. O.

---

villa sylvarum (קריה יערים); auch dieſe Verwechſelung des יְרִים mit יְעָרִים iſt nur bei einem Etymologiſiren nach dem Gehöre möglich.

p. 426) unter einer besonderen Rubrik das kritische Verhältniß des H. zu den **LXX** durch Vergleichung dieser beiden Versionen behandle, so ist mit dieser ausrufenden Bemerkung des Herrn G. — selbst wenn sie wahr wäre — zur Sache nichts geholfen. Denn damit, daß der Irrthum der LA. auf eine andere Schulter gewälzt wird, ist der Irrthum selbst noch nicht gehoben. Oder sollte Herr G. nicht wissen, wie unzuverlässig die Lesarten der **LXX** gerade für Eigennamen sind? In Frankel's „Vorstudien" § 18 hätte er eine reichhaltige Auswahl von Belegstellen finden können, wie die **LXX** ebenfalls ähnlich klingende Namen verwechseln, z. B. שנאב *Σενναάρ* (mit שנער), שמוע *Σαμουήλ* (mit שמואל), אורן *'Αράμ* (mit ארם) u. a. m. — Ja, über die Unzuverlässigkeit der **LXX** bei Wiedergabe von Eigennamen hätte Herrn G. gerade die in Rede stehende Stelle (Hosea 10, 14) am besten belehren können, wenn er sich nur die Mühe genommen hätte, eine der besseren Ausgaben der **LXX** zur Stelle zu vergleichen, anstatt der schlechten, den Commentarien des Hieron. beigedruckten lateinischen Uebersetzung der **LXX** volles Vertrauen zu schenken. Sowohl die von v. Eß edirte, als auch die Tischendorf'sche Ausgabe übersetzen die Worte Hos. 10, 14 wie folgt: „*ὡς ἄρχων Σαλαμάν ἐκ τοῦ οἴκου τοῦ Ἱεροβοάμ*" „wie der Fürst (sie lasen כְּשַׂר für כְּשֹׁד) **Salaman** aus dem Hause des Hieroboam".[1]) Hier ist also weder von Zalmuna noch von Jerubaal die Rede, und die mit solch' apodictischer Bestimmtheit aufgestellte Behauptung des Herrn **Dr.** Geiger, auf welche er seine ganze absprechende Kritik meines Erklärungsversuches gründete, „daß Hieronymus hierbei lediglich den **LXX** folge", entbehrt jeder stichhaltigen, wissenschaftlichen Begründung, und zerfällt (nach den besseren Ausgaben der **LXX**) in **Nichts!**

„Aber Herr R. (meint Herr G.), der die Stelle aus dieser Zeit-

---

[1]) Theodor v. Mopsuestia hat in sein. Comm. zu den XII Propheten die LA. „*Σαλμανᾶ ἐν τῷοἴκῳ τοῦ 'Αρβεὴλ*", doch ist bei Salmana nicht an Zalmuna zu denken, sondern vielmehr an eine Gräcisirung des „Salman" (שלמן). — Daß Hieron. die o. a. LA., die ארבאל mit „Hieroboam" wiedergiebt, kannte, ist aus sein. Comment. ersichtlich, wo er sie als fehlerhaft verwirft, und ihr gegenüber seine Ansicht, ארבאל sei Jerubaal, aufrecht hält; er sagt das.: Hierobaal, quem male quidam arbitrantur Hieroboam".

schrift II, 257 Anm. anführt, hätte doch daraus entnehmen müssen, daß Hier. lediglich den LXX folge!" — Mit Verlaub! Aus der angeführten Stelle B. II, p. 257 Anm. geht gerade das Gegentheil hervor, daß Hieron. nicht den 70 folge. Herr G. sagt das. ausdrücklich (wie oben angeführt): „die 70 (nach ihnen die syr. Hexapla und die Itala)" . . .; Hieronymus dagegen wird als besonderer, von den 70 unabhängiger Gewährsmann angeführt. Man müßte denn zur Erklärung dieses Widerspruches in den eigenen Worten des Herrn G. annehmen, daß derselbe dort, wo es ihm darum zu thun ist, seine Ansicht durch Anführung recht vieler älterer Interpreten zu stützen, die 70, Hieronymus und sogar die Vulgata als von einander unabhängige Versionen auftreten läßt, hier dagegen zum Ausfalle gegen mich, die Behauptung passender findet, Hieron. folge lediglich den 70. Das nennt man dann „freie Forschung", die hübsch frei von der Wahrheit und Ehrlichkeit bleibt.

Herr G. führt in seinem kritischen Ausfall gegen mich zwar noch einen neuen Gewährsmann an: „Auch Efraim, der Syrer, sagt er, kennt, während er zuerst die Uebersetzung der syr. Peschito anführt und erklärt, auch die von den 70 vertretene Auffassung, die er dann ganz stillschweigend anfügt . . ." — allein, ob im lateinischen, oder griechischen, oder syrischen Gewande, der Irrthum der LA. bleibt derselbe. Er ist bei den des Hebräischen nicht sehr kundigen Interpreten zu erklären — was ich versucht —, ihn aber heutzutage noch aufzuwärmen, und als richtige LA. dem massoret. Texte gegenüber festzuhalten, heißt: den Irrthum conserviren, und ist, gelinde gesagt, unwissenschaftlich.

Außerdem erweist sich jene LA. ihrem Inhalte und Zusammenhange nach als sinnlos. Der Prophet verkündet ein Strafgericht über Ephraim und sagt (c. 10, v. 14): „Es wird sich ein Getümmel erheben wider Deine Völker (od. unter Dein. V.), und alle Deine feste Burgen werden verwüstet werden wie — nun folgen die verhängnißvollen Worte כשוד שלמן וכו׳ — (nach Hieron.-Geiger) die Verwüstung Zalmuna's durch den vom Hause Jerubaal (od. durch d. H. J.)". Zunächst ist das Wort בית ganz unverständlich; Hieron. übers. „a domo", Geiger hat dafür בֵּיד (statt οἴκου wohl zu merken!!!) zu lesen vorgeschlagen, um einen erklecklichen Sinn herauszubringen. Aber nach dieser Auffassung hinkt der ganze Vergleich in diesem Verse. „Alle Festungen werden verwüstet werden, wie" — man erwartet als Vergleichungspunkt die Verwüstung irgend einer damals berühmten Festung, nicht die Hinschlachtung eines Menschen, sei es auch eines Fürsten. Darum faßt Hitzig שלמן בית ארבאל als

einen Ortsnamen, nach Analogie von אבל בית מעכה (2. B. Samuel 20, 15) — „wie die Verwüstung von **Salman-beth-Arbel**", das die Ammoniter zerstört haben sollen (**cfr.** Amos 1, 14). — Richtiger ist die Auffassung, welche שלמן als Subjekt und בית ארבאל als Objekt nimmt, und also übersetzt: „wie Salman (die Stadt) **Beth-Arbel** verwüstet hat", sei es nun, daß darunter die berühmte Stadt Arbela am Tigris, welche kurz vorher von dem assyr. Könige Salman, wahrscheinlich dem Vorfahren des Phul, mit Sturm genommen und grausam zerstört worden (Ewald), oder daß Arbela zwischen Sepphoris und Tiberias (Keil) gemeint sei.

Die Ansicht, daß Salman eine Abkürzung von Salmanassar sei (Delitzsch, Fürst), habe ich in meinem Aufsatze a. a. O. p. 422 durch Citate aus älteren jüd. Interpreten zu begründen gesucht.

In den Namen שלמן und ארבאל allen Ernstes Zalmuna und Jerubaal erblicken, und den Satz so fassen, daß Ersterer Objekt und Letzterer Subjekt wird, „wie den Zalmuna der Jerubaal verwüstete", heißt denn doch alle gesunde Exegese auf den Kopf stellen, das vermag nur ein exegetischer Geschmack zu goutiren, dem Bibelstellen, wie jene herrliche (Numeri 23, 23): כי לא נחש ביעקב ולא וכו' „denn keine Zauberei (nützt) gegen Jakob, keine Wahrsagerei gegen Israel, zur rechten Stunde wird Jakob und Israel genannt werden ꝛc." nicht zusagen, der sie lieber corrumpirt: כי לוּ נחש ביעקב ולוּ קסם וכו', und übersetzt: „denn wäre Zauberei in Jakob, Beschwörung in Israel, so würde ihm sicher gesagt, was Gott wirkt". So zu lesen in Geiger's Zeitschrift, Bd. VI, S. 25, Anmerk.

O! Du freie Forschung, welche Gewalt thust Du den Bibelversen an! עד מתי אתה מעקם לנו את הכתובים.

Zwei Dinge gehen **Dr.** Geiger ab: Kritischer Takt und wissenschaftliches Gewissen, und diese lassen sich nicht durch sporadische Gelehrsamkeit und Rechthaberei ersetzen.

Magdeburg, im September 1869.

Rahmer.

Berichtigung.

In meiner Schrift über das IV. Makkabäerbuch wird S. 146 folgende Stelle aus einer Rede de Jona citirt: Etenim qui secundum partes quinque regionum principes sunt etc. Dies quinque (für 5 geschrieben) ist ein nirgends verbesserter Druckfehler der von mir benutzten Richter'schen Ausgabe der Philonischen Schriften. Es fehlt in der ziemlich seltenen Originalausgabe Venet. 1826 p. 596, welche ich erst vor Kurzem auf der Göttinger Universitätsbibliothek vergleichen konnte. Meine Bemerkung S. 147 ist hiermit erledigt.

J. F.

Anzeiger von Novitäten.

1) Dr. C. P. Caspari, zur Einführung in das Buch Daniel, Leipzig 1869, Dörfling & Franke.

2) Carl Ehrt, Abfassungszeit des Psalters zur Prüfung der Frage nach Makkabäerpsalmen. Historisch-kritisch untersucht. Leipzig 1869, Johann Ambrosius Barth.

3) Fr. Rolle, das Hohelied der hebräischen Königszeit in Weise des deutschen Volksliedes übertragen und mit einem erläuternden Anhang begleitet. Homburg vor der Höhe 1869. Commission Fr. Traunholz.

Abhandlungen.

Aaron Hakohen und sein Ritualwerk Orchot Chajim.[1]

Ein literarhistorischer Versuch

von

Dr. H. Groß.

IV.

Von den bei Aaron Hakohen vorkommenden Schriften und Gelehrten, welche Spanien angehören, wollen wir folgende hervorheben. Von R. Chanoch b. Mose[2] aus Cordova (965 bis 1014) werden zwei Responsen mitgetheilt, die einzigen Splitter, die sich von den Schriften dieses bedeutenden Mannes erhalten haben.[3]

Isaak Ibn Albalia, ein Zeitgenosse Alfaßi's, schrieb ein Werk über die jüdische Kalenderberechnung,[4] dem wahrscheinlich eine von Aaron Hakohen mitgetheilte chronologische Tabelle entlehnt ist.[5]

---

[1]) Schluß vom Octoberheft.

[2]) א״ח II p. 16 b. daſſ. Schaare Zedek p. 22 b. N. 9. א״ח II p. 23 b. ס׳ת שאין הקלף מעובד לשמו. Daſſ. Reſp. Eſchkol II p. 70 vgl. Maimuni's Briefe ed. Amſterdam p. 40.

[3]) v. Einleitung zu Maimuni's Miſchna-Commentar Baba Kama.

[4]) Graetz, Geſchichte VI p. 73.

[5]) א״ח II Ende ס׳א שורות שעשה רבי יצחק ז״ל. Dieſelbe Tabelle

Ein Zeitgenosse des Vorhergenannten, der Arzt Jehuda b. Rekusal[1]) verfaßte gleichfalls ein Werk über das jüdische Kalenderwesen. Von kalendarischen Schriften ist ferner zu nennen die unter dem Titel **Sod ha-ibbur**[2]) angeführte Schrift des Abraham Ibn Esra. Von talmudischen Schriften sind zu nennen, die „Halachot" des R. Joseph[3]) (Ibn Migasch); Maimunis Ritualcodex, Jad Hachasaka, den Aaron Hakohen oft citirt und zwar nach einem in Alexandrien nach einem Autograph Maimunis corrigirten Exemplare;[4]) Salomo b. Aderet's Responsen, darunter mehrere, die anderweitig nicht bekannt sind;[5]) die Responsen des ריב"ט,[6]) vermuthlich Isaak b. Todros, des Lehrers von Schem Tob Ibn Gaon aus Segovia; die unter dem Namen מחכים[7]) bekannte Gebetordnung des Natan

---

wenig veränderter Form im Jesod Olam des Isaak Israeli ed. Berlin IV p. 10; allein Aaron Hakohen kann in seinem um 1329 bereits vollendeten Werke den genannten Isaak Israeli nicht als verstorben bezeichnet haben, da Letzterer um 1330—33 noch am Leben war. v. D. Cassel, Einleitung zum Jesod Olam vgl. Graetz, Geschichte VII p. 290. Aaron Hakohen würde Letzteren schwerlich רבינו nennen. Es ist also vermuthlich Ibn Albalia, vgl. Graetz' Geschichte VI, p. 73.

[1]) א"ח a. a. O. יהודה בן יקפאל. Jesod Olam II p. 19 a. יהודה ר' הרופא בן רקופואל; im Jesod Olam Mſ. רקופל, bei Asarja de 'Rossi im מצרף לכסף ed. Cassel p. 84 vgl. Index. ר' יצחק בן רקופאל. Vgl. Carmoly Histoire des médicins juifs p. 37, wo fehlerhaft דקופאל.

[2]) א"ח a. a. O. Das עבור של גוים ist größtentheils aus den entsprechenden Schriften Ibn Esra's hervorgegangen.

[3]) א"ח I p. 120 d., wahrscheinlich die „Geheimrolle", die ihm zugeschrieben wird.

[4]) א"ח I p. 104 c.

[5]) א"ח I p. 71 d. an Joseph Hakohen in Tortosa.

[6]) א"ח I p. 20 a. ריב"ט בתשובותיו. Vielleicht ist es Joseph b. Tobia v. Anm. 34.

[7]) Im א"ח I sehr oft citirt, jedoch ohne Nennung des Titels. Zunz (Ritus p. 202) hat den מחכים in einer Wiener Handschrift entdeckt. v. Katalog v. Kraft p. 78. Die Abschrift eines beträchtlichen Fragments des מחכים aus der Michaelschen Sammlung befindet sich in der Breslauer Seminar-Bibliothek cod. LXXIII.

b. Jehuda, der ein Nachkomme des R. Asriel aus Gerona[1]) und ein Schüler des vorhergenannten Isaak b. Todros war;[2]) die Responsen des R. Jehuda b. Mose,[3]) vielleicht aus Briviesca (ברבשקה), der mit Jehuda b. Ascher in Correspondenz stand;[4]) endlich die Novellen zum Talmud von R. Jom Tob b. Abraham aus Sevilla (Ritba), der als verstorben bezeichnet ist, also um 1329 nicht mehr am Leben war.[5])

Spanien gehören wohl auch an Don Bonafous Schealtiel, dessen Commentar (נימוקים) zum Tractat Schebuot angeführt wird;[6]) Joseph (b. Moses) Don Bendito (דון בנדיט),[7]) aus dem Ende des zwölften oder dem Anfange des dreizehnten Jahrhunderts.

V.

Von den der Provence angehörenden Schriften und Gelehrten mögen folgende hervorgehoben und daran einige kurze Bemerkungen geknüpft werden.

---

[1]) א"ח I p. 43 b., vgl. מחכים Ms.

[2]) א"ח I p. 69 b.

[3]) א"ח II p. 144 a.

[4]) v. Responsen des Jehuda b. Ascher זכרון יהודה ed. Berlin p. 29 b.

[5]) א"ח I p. 91, 110 u. a. m. Demnach kann das Datum 1342 in dem Commentar des Ritba zu Aboda Sara sich nicht, wie Asulai Schem hagedolim s. v. angiebt, auf die Zeit beziehen, in der der Commentar verfaßt, sondern in der er abgeschrieben wurde. Vgl. Ritba zu Nidda ed. Halberstamm, Einleitung, Anm. 5.

[6]) א"ח II p. 15 b.

[7]) א"ח I p. 47 d. das. p. 92 b., p. 71 d. Dieselbe Stelle im סמק N. 222, wo der Name corrumpirt ist in דבינדים, bei Asulai Schem hagedolim ed. Wien p. 37 a. ist er angeführt unter dem Namen (Sen) שין בנדיט. Er ist unstreitig derselbe, den Gedalja Ibn Jachja aus dem סמ"ג unter dem Namen Jos. b. Mose דון בנדימו anführt, er nennt jedoch noch einen andern יוסף דבינידימו, der aller Wahrscheinlichkeit nach mit unserem Don Bendito identisch ist. Jachja versetzt ihn in das zwölfte Jahrhundert. Ich nahm Spanien als sein Vaterland an, wegen der Endung seines Namens bei Jachja, ich hätte ihn sonst nach der Provence versetzt. Vielleicht ist der Name דינבריט im 29. Resp. des Salomo Luria zu emendiren in דון בנדיט.

R. Jehuda b. Barsilai, der aus Barcellona stammte und sich im Anfange des zwölften Jahrhunderts in der Provence niederließ, war der erste bedeutende talmudische Schriftsteller der Provence. Er verfaßte zahlreiche talmudische Schriften;[1] ihm muß auch ein Compendium über Speisegesetze, oder ein Commentar zum Tractat Chulin zugeschrieben werden.[2]

Aus Narbonne, dem Mittelpunkte des Talmudstudiums in der Provence, stammten folgende Gelehrte, welche Aaron Hakohen namhaft macht.

Abraham b. Isaak[3] Ab-bet-din (Oberrichter), Schüler des R. Jehuda b. Barsilai, stand an der Spitze des talmudischen Lehrhauses in Narbonne, das unter seiner Leitung die höchste Blüthe erreichte. Er ist der Verfasser des Ritualwerkes Eschkol, aus dem Aaron Hakohen viel geschöpft hat. Im Anfange des dreizehnten Jahrhunderts blühte in Narbonne R. Isaac Hakohen, wohl der Ahnherr[4] des Verfassers des Orchot Chajim, ein sehr angesehener Gesetzeslehrer und wahrscheinlich derselbe, dem ein Commentar zum jerusalemischen Talmud zugeschrieben wird.[5] R. David b. Isaac Hacohen war der Großvater von Aaron Hakohen. Ein Gelehrter gleichen Namens wird als Lehrer von R. Elieser (b. Emanuel) aus Tarasconne genannt.[6] Rëuben b. Chajim, Schüler des bereits genannten Isaak Hakohen und Lehrer Menachem Meïri's, ist der Verfasser des Ritualwerkes ספר התמיד.[7] Der Zeitgenosse des Genannten, R. Meïr Hakohen,

---

[1]) Im א"ח wird sehr oft das ספר העתים citirt, das sich, wie aus den Anführungen hervorgeht, über ganz סדר מועד erstreckte. Ein Theil dieses Werkes, wie ich glaube zu Tractat Sabbat, befindet sich handschriftlich im Besitze des gelehrten Halberstamm in Bielitz.

[2]) Folgt aus א"ח II p. 126 b. und p. 130 b.

[3]) v. meinen literarhistorischen Versuch über ihn in Frankel's Monatsschrift 1868 p. 241.

[4]) v. oben Anm. 4—5.

[5]) v. Meïri a. a. O. p. 19.

[6]) א"ח II p. 105.

[7]) Das. I p. 16 d. und p. 41 a. vgl. Meïri a. a. O.

der aus seiner Vaterstadt Narbonne nach Toledo auswanderte und daselbst um 1264 starb, ist der Verfasser des sehr geschätzten Ritualwerkes ספר המאורות, das sich, wie es scheint, ganz besonders an die Halachot Alfaßi's anschloß.[1])

Isaak b. Moses[2]) aus Narbonne ist wohl identisch mit dem gleichnamigen Zeit- und Gesinnungsgenossen Abba Mari's. David b. Levi, der Verfasser des talmudischen Werkes מכתם, stammte wohl ebenfalls aus Narbonne.[3])

Neben Narbonne ragte im zwölften und dreizehnten Jahrhunderte besonders Lünel hervor. An der Wende der genannten beiden Jahrhunderte blühte daselbst der hochangesehene Jonathan b. David Hakohen, der einen sehr geschätzten Commentar[4]) zu Alfaßi's Halachot schrieb. Ein jüngerer Zeitgenosse desselben, Ascher b. Meschullam b. Jacob aus Lünel (1170—1205[5]) verfaßte ein umfangreiches Werk über die religiösen Gebräuche unter dem Titel ספר המנהגות.[6])

---

[1]) Im א"ח oft genannt. א"ח II p. 134. ה"ר מאיר ז"ל כתב בסוף (שחיטה) המאורות. Vgl. Jesod Olam IV, 18. Das genannte Werk ist handschriftlich in der Günzburgischen Bibliothek. Der סדר הדורות ed. Carlsruh 8° II p. 255 b. erwähnt eines gleichnamigen Werkes zu Alfaßi.

[2]) א"ח I p. 80 d. Vgl. מנחת קנאות N. 20 und 52.

[3]) א"ח I p. 17 b. und sonst sehr oft citirt. Der Name des Verfassers fehlt im Kol-Bo. Der מכתם war nach den Tractaten des Talmud geordnet. v. א"ח II p. 28 a., p. 96 b. vgl. בית יוסף א"ח N. 271. Der Verfasser beruft sich oft auf die Gebräuche von Narbonne.

[4]) Im א"ח oft genannt, besonders II p. 100—143 längere Auszüge aus dem Commentar zu Tractat Chulin, der sich handschriftlich in der Münchener Bibliothek befindet; zu Kama ist handschriftlich in der Michaelschen Sammlung v. Katalog Ozrot Chajim N. 686; zu Mezia hat Asulai gesehen v. Schem ha-gedolim s. v.; zu mehreren anderen Tractaten ist er handschriftlich in der Günzburgischen Bibliothek; edirt ist blos der Tractat Erubin.

[5]) Ascher b. Meschullam erwähnt Maimuni's, als eines verstorbenen v. Temim Deïm N. 120. א"ח I p. 37 b.

[6]) א"ח I p. 20 a. und sonst, Kol-Bo N. 24. א"ח I p. 76 c. תורת המנהגות. Abudirham citirt ihn oft. Temim Deïm N. 120 citirt dessen הלכות יום טוב, die vielleicht dem genannten Werke entnommen sind.

Aſcher's Schwager Moſe b. Jehuda[1]) in Beziers ſtand als Geſetzeslehrer in hohem Anſehen. Aaron Hakohen citirt deſſen talmudiſche Schriften[2]); des vorhergenannten Sohn R. Meſchullam ſchrieb „Ergänzungen" zu Alfaßi's Halachot, unter dem Titel ספר ההשלמה,[3]) das wohl zu unterſcheiden iſt von dem gleichartigen Werke ספר השלמן, das einen Zeitgenoſſen des R. Meſchullam, R. Gerſchom b. Salomo aus Beziers, zum Verfaſſer hat,[4]) das aber nicht vom Verfaſſer ſelbſt, ſondern nach deſſen Tode von ſeinem Sohne R. Samuel vollendet wurde.[5]) Ein Enkel des genannten R. Meſchullam b. Moſe, Jehuda b. Jacob b. Elia b. Iſaak aus Carcaſſonne, aus der Familie **de Lates**, iſt der Verfaſſer eines Ritualwerkes, das den Titel führt ספר האסופות.[6])

Montpellier war eine der älteſten und bedeutendſten Pflanzſtätten jüdiſchen Wiſſens. Der bedeutendſte Talmudiſt, der aus Montpellier hervorgegangen iſt, war R. Salomo b. Abraham b. Samuel, der bekannte Eiferer gegen die Philoſophie. In einem von Aaron Hakohen mitgetheilten Gutachten des Rabbinats-Collegiums von Montpellier[7]) aus dem Anfange des dreizehnten

---

[1]) Meïri a. a. O. Benjamin von Tudela Anfang.

[2]) א"ח II p. 92 a., daſ. p. 139 b.

[3]) Im א"ח oft citirt. Vgl. darüber Meïri a. a. O. p. 17. Schem ha-gedolim s. v., Schaare Zion des Iſaak de Lates Mſ. Das ס' ההשלמה befindet ſich handſchriftlich in der Günzburgiſchen Bibliothek. Es iſt wie die Halachot Alfaßi's nach den Tractaten des Talmud geordnet, Tractat Berachot handſchriftlich in der Michael'ſchen Sammlung und eine Abſchrift davon in der Breslauer Seminar-Bibliothek cod. LXXIII.

[4]) א"ח I p. 88 d., vgl. darüber Schaare Zion a. a. O., bei Meïri a. a. O. unrichtig Meſchullam b. Gerſchom. Vgl. Zunz, zur Geſchichte p. 475. Der Titel שלמן iſt bei Gedalja Ibn Jachja corrumpirt in שלחן, was Aſulai und Zunz a. a. O. p. 481 nachſchreiben.

[5]) de Lates a. a. O.

[6]) Daſ., nicht Elia b. Iſaak, wie Ibn Jachja angiebt, den Zunz a. a. O. p. 481 folgt. Das genannte Werk iſt citirt א"ח II p. 124 und iſt nicht zu verwechſeln mit dem gleichnamigen Werke, das einen Schüler des R. Eleaſar aus Worms z[illegible] hat. v. Rabbinowitſch דקדוקי סופרים II Ende.

[7]) א"ח II p. 22

Jahrhunderts werden vier Collegen Salomos namhaft gemacht. R. Chajim b. Jacob, vermuthlich der älteste des Collegiums oder dessen Vorsitzender; Isaak b. Mathatia, Joseph b. Salomo und Saul b. Jacob, vielleicht der Vater des R. David, eines Schülers und Gesinnungsgenossen des Salomo b. Abraham. Auch von einem Saul Hakohen (aus Montpellier) ist in dem Gutachten die Rede.

Der Provence gehört endlich R. David aus Villefort [1]) (dep. Lozère) an, aus dessen Schrift über den jüdischen Kalender kalendarische Gedenkreime citirt werden.

VI.

Von den Gelehrten der nordfranzösischen und deutschen Schule wollen wir folgende nennen.

R. Jehuda b. Meïr Hakohen [2]) der gemeinschaftlich mit R. Elieser b. Jehuda [3]) an die Gelehrten von Troys ein Gutachten erließ, des Inhalts, daß die Beschlüsse und Verordnungen einer Gemeinde für jedes einzelne Gemeindemitglied und, wenn sie allgemeine religiöse Interessen betreffen, auch für andere Gemeinden Gesetzeskraft haben. Aus dem Umstande, daß die Respondenten, welche sich bemühen, so viel Belege als möglich

---

[1]) Das. Ende. תרווח שעשה ר׳ דוד דוילפורט ז״ל לחשוב בחן מולד מבריאת עולם.

במחזורות קחה ימים והוסף —
שלישיתם ותכפול הדבקים —
והחצי בשעות קח והוסף —
עשיריתו ושוה החלקים —
ואל שנה וחדש תן שאריח —
למספרם כמשפטם חקוקים —
שביעיות עזוב אותם וחבר —
שאריתם על. ב״ה ר״ד כחקים —

[2]) Das. p. 193 a., vgl. Kol-Bo N. 142.

[3]) Das. nicht Elieser b. Isaak, wie Luzzatto מגד I p. 10 annimmt. Der Kol-Bo, der das ganze Gutachten anführt, hat ebenfalls b. Jehuda.

für ihre Ansicht zu bringen, der darauf bezüglichen Verordnungen [1]) des R. Gerschom b. Jehuda aus Metz mit keinem Worte erwähnen, geht mit einiger Wahrscheinlichkeit hervor, daß das Gutachten in das Zeitalter vor R. Gerschom zu setzen sei. Der genannte R. Jehuda Hakohen dürfte mit Sir Leontin, dem Lehrer des R. Gerschom, identisch sein.[2])

Aaron Hakohen citirt noch ein anderes Gutachten eines R. Jehuda Hakohen,[3]) dessen Zeitalter sich aber nicht bestimmen läßt, da es mehrere Gelehrte dieses Namens gab. So ist die Rede von einem gleichnamigen Gelehrten, bei dem R. Meïr aus Rothenburg gehört hat.[4])

Aus der Mitte des zwölften Jahrhunderts sind folgende Gelehrte zu nennen R. Elieser b. Nathan in Mainz (Raben), dem unter anderem auch ein civilrechtliches Compendium unter dem Titel אבן הראשה [5]) zugeschrieben wird; R. Jacob Tam aus Ramerü, dessen Verordnungen (תקנות [6]) mitgetheilt werden, die er allein oder gemeinsam [7]) mit R. Elieser b. Nathan an der

---

[1]) Dieselben sind mitgetheilt א״ח II p. 203 b., von wo sie in den Kol-Bo N. 116 übergegangen sind. Was die das. vorkommenden geographischen Namen betrifft, so liest das Ms. אנגו״ב = Anjou anstatt ארגון im Kol-Bo und נורמנדיאה anstatt למברדיאה, vgl. Resp. des R. Meïr aus Rothenburg ed. Prag, Ende.

[2]) v. Luzzatto a. a. O. Zunz Literaturgeschichte der synagogalen Poesie p. 611.

[3]) א״ח II p. 201.

[4]) Das. I p. 76 d.

[5]) א״ח II p. 183 b., enthält 75 civilrechtliche Decisionen. Dass. Kol-Bo N. 126 ohne Titel, was Asulai Schem ha-gedolim ed. Wien p. 12 a. entgangen ist, denn er spricht das. von einem handschriftlichen אבן הראשה, ohne das Kol-Bo zu erwähnen, vgl. Zunz Ritus p. 213.

[6]) א״ח II p. 203 b., zusammen mit den Verordnungen des R. Gerschom.

[7]) Das. p. 204 b., dass. Kol-Bo N. 117. Das Ms. hat, was die daselbst vorkommenden geographischen Namen betrifft, folgende Varianten. מלאון = Melun, im Kol-Bo ליאון = Lyon; נורמנדיאה = Normandie, im Kol-Bo לומברדיאה, vgl. oben Anm. 118; אסוס״ש (vielleicht corrumpirt aus Poitou) anstatt קרסנטורא im Kol-Bo.

Spitze der bekannten Synode von mehr als 150 französischen und deutschen Rabbinen getroffen hat; R. Abraham aus Pontoise,[1]) vermuthlich der Vater des R. Mose aus Pontoise;[2]) endlich R. Joseph b. Aaron, der mit R. Tam in Correspondenz stand.[3])

Im nächstfolgenden Zeitalter ragten besonders die beiden Brüder R. Isaak, der jüngere,[4]) und R. Simson b. Abraham hervor. Letzterer ist der Verfasser der nach seinem Wohnorte Sens genannten Tossafot; ihm muß auch ein selbstständiges Ritualwerk[5]) zugeschrieben werden. Ein Zeitgenosse des R. Simson war vermuthlich der Tossafist R. Moses aus Sens.[6])

Der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts gehören an R. Jechiel aus Paris, der auch ein Ritualwerk[7]) verfaßte, und Isaak b. Joseph aus Corbeil. Des Letztern Ritualwerk ספר מצות קטן[8]) sammt den Glossen,[9]) welche R. Perez b. Elia aus

---

[1]) א״ח II p. 122 a.

[2]) v. Zunz, zur Literatur p. 54.

[3]) א״ח II p. 64 b. Dass. Responsum im ספר הרתרומה in ה׳ חליצה, wo man jedoch liest Aaron b. Joseph. Vgl. Mardochai Jebamot IV.

[4]) Im א״ח oft blos ריץ anstatt ריצבא oder ריב״א, ר״ב, א״ח II p. 102 b., Kol-Bo N. 100 u. a. m. Ich vermuthe, daß die mit ריץ unterzeichneten Tossafot in שטה מקובצת zu Nedarim ed. Berlin Isaak b. Abraham angehören, der in den Tossafot zu Nedarim oft genannt. Seine Tossafot zeichnen sich durch Kürze aus. v. Zunz, zur Literatur p. 35. Vgl. Zomber in der Einleitung zu der genannten שטה.

[5]) Folgt aus א״ח II p. 191, wo 16 Decisionen (דינים) des R. Simson mitgetheilt werden.

[6]) א״ח I p. 76.

[7]) א״ח II p. 123 b. ר׳ יחיאל מפריש בדינין שחבר

[8]) Abbrev. ספ״ק. Das ספר מצות גדול des R. Moses aus Coucy wird abbrev. in סמ״ג, im א״ח dagegen oft und im Kol-Bo fast immer in ס״ג, was Zunz (Ritus p. 214) irrthümlich in סדר גאונים oder סדר גדולים auflöst.

[9]) Aaron Hakohen citirt sehr oft Glossen, welche im edirten Semak zum Text gehören, z. B. Semak N. 222 der Passus כדפי׳ ר׳ — וכן עור האוזן ist nach א״ח I p. p. 73 b. eine Glosse; Semak N. 245 כמו שרגילין חומרא יתירה — ist nach א״ח II p. 68 b. eine Glosse. Vgl. טור י״ד N. ברוך

Corbeil, ein Schüler des Vorhergenannten, dazu geschrieben hat, sind fast vollständig und zwar wörtlich [1]) in den Orchot Chajim übergegangen und bilden dessen breite Grundlage. Auch die Glossen [2]) des R. Perez zu den Schriften des R. Meïr aus Rothenburg sind zum größten Theile in dem Orchot Chajim aufgenommen worden. Letzteres Werk nimmt sich wie eine Ueberarbeitung oder Erweiterung der Glossen des R. Perez aus.

Als Zeitgenossen des Letzteren sind zu nennen R. Isaak aus Orbeil,[3]) Schüler des R. Chajim[4]) aus Blois (1260) und Verfasser des großen Ritualwerkes מנהל, das nur aus den Anführungen im Orchot Chajim und Kol-Bo bekannt ist und vermuthlich auch R. Elieser aus Burgund, der Verfasser des talmudischen Werkes ספר שערי הפנים.[5])

Von den folgenden Gelehrten lassen sich weder Vaterland, noch Zeitalter bestimmen. Joseph ברום, vielleicht aus Bedaus

---

324. Umgekehrt ist Semak N. 4 der Passus איכא סכנה — בכלל מצוה eine Glosse, nach א"ח II p. 21 a. gehört er zum Text. Solcher Varianten hat der Orchot Chajim sehr viele. Ueberdies citirt der א"ח zahlreiche Decisoren des R. Isaak b. Joseph, der sich weder im Semak noch in den Tossafot vorfinden. R. Isaak hat außer dem Semak noch ein anderes Decisionswerk verfaßt, von dem sich ein 9 S. langes Fragment unter den hebräischen Handschriften der Pariser Bibliothek cod. 390 befindet. v. Katalog p. 52.

[1]) Die Ausdrücke נראה למורי הר"ף א"ח II p. 61 a. das. p. 114 b. מפי הרף im Kol-Bo N. 97 ומורי מפרש u. a. m. sind den Glossen des R. Perez zum Semak entlehnt, die von einem Schüler des R. Perez überarbeitet worden sind.

[2]) Ein Theil derselben befindet sich in den Glossen zum Semak, wahrscheinlich von dem Schüler des R. Perez das. aufgenommen. Vgl. ferner א"ח II p. 188. אלו הדינין לקמתי מספר תשבץ עם הגהות מהר"ף. Vgl. Kol-Bo N. 127.

[3]) א"ח II oft citirt. Vgl. Kol-Bo N. 76 das. N. 143 (aus א"ח II p. 194), wo größere Partien aus dem Manahel citirt werden. Der Verfasser wird oft bloß האורבלי genannt. א"ח II p. 61 b. Orbeil ist nicht weit von Issoire (dep. Puy-de-Dôme).

[4]) v. Kol-Bo N. 20.

[5]) א"ח II p. 123 b.

(dep. Basse-Pyrénées), der einen Commentar zur Hagada [1]) und vermuthlich auch zu den Gebeten [2]) verfaßt hat; R. Isaak משנמאש,[3]) im Menahel citirt, vielleicht aus Santes (dep. Nord); R. Joseph מקואיק,[4]) dessen talmudische Erläuterungen angeführt werden; ein רב מלריאולה,[5]) vielleicht Morel [6]) (Samuel aus Falaise), oder R. Jacob Levi aus Marvejols [7]) (1203); endlich R. Jehuda דמיראש.[8])

---

[1]) א״ח I p. 83 b.

[2]) Das. p. 64 c.

[3]) א״ח II p. 28 b. Vgl. דשאנטיש (ר׳ יוסף) in den Resp. des Salomo b. Aberet I, 346.

[4]) Das. p. 68 b.

[5]) Das. p. 114 d.

[6]) Der Name ist oft corrumpirt; im Semak N. 194 liest man מורי״אל; im Or Sarua bei Mardochai Chullin § 1127 (Zunz, zur Literatur p. 37) מוליד; bei Salomo Lurja Resp. 29 sogar אויל.

[7]) Carmoly Itinéraires de la terre sainte p. 201. Der Katalog der hebräischen Handschriften der Pariser Bibliothek p. 133 citirt jedoch aus dem von Carmoly benutzten cod. ר׳ יעקב בי׳ לוי מעיר מריש. Zunz liest Marvède (Ritus p. 215).

[8]) v. Luzzatto im מגד II p. 69 fehlt im cod. Günzb.

Ein hebräiſches Apokryphon.

In der Septuaginta finden ſich zum Buche Eſther mehrere ſagenhafte Beſtandtheile, die jedoch nicht eines Charakters ſind. Den zwei Gebeten Mardochai's und Eſther's (ed. Tiſchendorf I, S. 671 f.) liegen, dem hebraiſirenden Wort- und Satzgefüge nach zu ſchließen, jedenfalls hebräiſche Originale zu Grunde, während die zwei Briefe, welche König Ahasverus ſeinen Völkern ſchreibt, einmal (ib. 669) zur Vertilgung, das andere Mal zur Losſprechung der Juden (ib. 677), nicht die geringſte Spur von Hebraismen an ſich tragen und auch durch den verwickelten Periodenbau ſich als griechiſche Originale bekunden. Endlich beliebte es dem Bearbeiter des Buches, an die Spitze deſſelben den Traum Mardochai's und an's Ende die Deutung des Traumes zu ſetzen. Aus denſelben Gründen, wie die erwähnten Gebete, ſcheinen auch dieſer Prolog und Epilog aus dem Hebräiſchen gefloſſen zu ſein. Glücklicherweiſe nun ſind die bezüglichen Originale nicht gänzlich verloren gegangen. Nicht nur enthält die eigenthümliche hiſtoriſche Compilation, bekannt unter dem Namen Joſippon, jene Stücke in veränderter Faſſung (lib. II, cap. 2—4), ſondern auch der Eſther Rabba genannte Midraſch hat von denſelben große Fragmente. Zunz (Gottesd. Vort. S. 265) meint, der Sammler des Eſther Rabba habe Joſippon vor ſich gehabt. Indeſſen für dieſen Midraſchcomplex laſſen die friſch erhaltenen Züge und Verhältniſſe aus der römiſchen Kaiſerzeit, die große Anzahl der als Urheber der Deutungen genannten Agadiſten, die über das vierte Jahrhundert nicht hinausgehen, und andere Umſtände ein bedeutend höheres Alter in Anſpruch nehmen. Und auch abgeſehen hiervon, iſt das Verhältniß der beiden Parallelſtellen derart, daß man, wenn Rabba vollſtändiger wäre, gerade umgekehrt vermuthen müßte, Joſippon habe den Midraſch benützt. Blos Einiges ſei erwähnt. Statt וירא ורעה רעש גדול וחזק ובהלה על הארץ ופחד ורעו לכל יושביה (R. zum Verſe 4, 7) hat J. paraphraſtiſch und künſtelnd; והיה רעש גדול ורעם חזק ועצום ותהי בהלה בכל הארץ ופחד ורעד לכל יושביה; — für ויכבעו unrichtig ויכמו לקולם;

für לאבד זכרו wieder paraphrasirend: לאבד שמו ולמחות זכרו; den echt biblischen Ausdruck אבוריות חכמה umschreibt J. matt mit באבוריות ובחכמה גדולה; das kräftige ויאור העולם wird zu ויהו אור על כל העולם. — Aber auch die ebenfalls von Zunz (l. c. S. 152) ausgesprochene Ansicht, daß Josippon aus den Zusätzen der Septuaginta schöpfte, ist nicht haltbar, da sie daselbst in ganz anderer Ordnung und bei weitem nicht so ausführlich sind, sich auch in manchen Punkten eher der Darstellung des Esther Rabba nähern. Alles dies erwogen, drängt sich die Vermuthung auf, es müsse irgend eine alte Quelle existirt haben, aus der Alle schöpften. Zum Glück können wir die Spur einer solchen Quelle verfolgen.

In verschiedenen hebräischen Handschriften erscheinen als Zuthat zum Buche Esther der Traum und die Gebete in aramäischer Bearbeitung (s. Zunz G. V. S. 121). Auf der Breslauer Stadtbibliothek befindet sich diese Zuthat gleichfalls in einem Codex aus dem Jahre 1238, der Pentateuch und Hegiographen nebst Targumim, sowie Haphtaroth enthält. Sie steht daselbst am Ende der Schlußseiten des Buches Esther, von dem der sog. Targum scheni gegeben ist. Die Ueberschrift חלומו של מרדכי tragend, hat das Stück zum Schluß die Worte: סליק ספר חלמיה דמרדכי יהודאה וצלותיה עם צלותה דאסתר מלכתא.

Die Quelle, woher der Abschreiber, ein Deutscher, Namens Meschullam ben Josef, diesen Zusatz nahm, war aller Wahrscheinlichkeit nach eine alte Abschrift der Targumim zu den Hegiographen. Denn unmittelbar auf jenes סליק folgt in gleicher Schrift (das Stück ist nämlich kleiner geschrieben, als der Text nebst Targum) ein zweites: סליק ספר תרגום של כתובים דתרגם ר' יוסף. — Dies geht nicht auf die in unserem Codex enthaltenen Targumim, da erst jetzt die übrigen Bücher der Kethubim folgen. Es muß also diese aramäische Zuthat zu Ende einer Targumabschrift gestanden haben, in der Esther natürlich das letzte Buch ist, das einen Targum hat, mit dem auch die gesammten hagiographischen Targumim schließen. Mit Letzteren hat aber das in Rede stehende Stück ohnedieß, wenn nicht den Verfasser, jedenfalls die Zeit der Entstehung gemein, wie Zunz (l. c. S. 122) eines Nähern nachweist; so wie die ganze Haltung und die von Hebraismen strotzende Ausdrucksweise bekunden, daß wir es mit einer Version zu thun haben. Das hebräische Original dieser

Version muß aber ein selbstständiges Ganze gebildlt haben, da es ספר genannt wird und auch Verszählung hat. Die übliche Formel lautet hier מנין פסוקי דספרא אחד וחמשים וסימנו נ"א. Dies Büchlein nun, welches wir aramäisch paraphrasirt besitzen, scheint sowohl die Quelle des Rabba, als die Grundlage der griechischen Zusätze gewesen zu sein. Da nun letztere, wie das Epigraph in der Septuaginta (*ἔτους τετάρτου βασιλεύοντος Πτολεμαίου καὶ Κλεοπάτρας εἰσήνεγκε Δοσίθεος, ὃς ἔφη εἶναι ἱερεὺς καὶ Λευίτης, καὶ Πτολεμαῖος ὁ υἱὸς αὐτοῦ τὴν προκειμένην ἐπιστολὴν τῶν Φρουραὶ, ἣν ἔφασαν εἶναι καὶ ἡρμηνευκέναι Ανσίμαχον Πτολεμαίου τὸν ἐν Ἱερουσαλήμ*) beweist, jedenfalls zur Zeit des Tempels entstanden, da ferner unter den im selben Epigraph erwähnten Auslegungen (*ἡρμηνευκέναι*) des in Jerusalem weilenden Lysimachus gewiß auch unsere Zusätze zn verstehen sind, so wäre bis zur Evidenz erwiesen, daß in Palästina schon frühzeitig eine sagenhafte Ausschmückung des Estherbuches in hebräischer Sprache existirte, von der ein Theil sich bis zur Zeit des hagiographischen Targum erhielt. Diesem Apokryphon entnahm jener Lysimachus die Gebete und den Traum, sie in mehr rhetorischer Weise vertheilend, während der Sammler des Esther Rabba es für seine agadischen Zwecke ausbeutet (so ist der Traum als Deutung von אשר קרהו v. 4, 7 gegeben) und zugleich ein gewiß unverfälschtes Muster jenes in reinem, fließenden, an die Sprüche des בן סירא erinnernden Hebräisch geschriebenen Apokryphon der Nachwelt aufbewahrt.

Es wäre nun noch zu ermitteln, woher Pseudo-Josephus seine Darstellung entnommen hat. Nun stimmt diese am vollkommensten mit der aramäischen Bearbeitung überein, so daß es scheint, als ob Ps.-J. aus derselben eine Rückübersetzung machte, woraus sich dann auch die paraphrastische Sprache gut erklärt. Für die Texteskritik des Josippon ist es vom Belange, daß die erwähnte Uebereinstimmung blos in Bezug auf die aus der Constantinopeler **editio princeps** geflossenen Ausgabe des Sebastian Münster (Basel 1546) gilt, während die Sätze, um welche die Breithauptische Ausgabe reicher ist als jene, sich auch nicht in der aramäischen Version finden.[1])

Wilhelm Bacher.

[1]) Unter diesen Sätzen, die meist Bibelcitate sind, ist einer der auf Ur-

Ueber die Bedeutung des Wortes שם המפורש.

Die Erklärung und Auslegung des bereits in einem der älteſten Berichte der Miſchna über den Opferritus am Verſöhnungstage (Joma 66a., Sota 38a.) für das Tetragrammaton gebrauchten Ausdruckes שם המפורש hat von jeher jüdiſchen und chriſtlichen Gelehrten viele Schwierigkeiten gemacht. Philoſophen und Theologen, Kabbaliſten und Myſtiker müheten ſich vergebens ab, den Sinn dieſes geheimnißvollen Wortes zu errathen. Maimuni (More I, 61) und Albo (Ikkarim II, 28) ſuchten es im philoſophiſchen Geiſt auszulegen und entfernten ſich eben dadurch von der einfachen, ſchlichten Bedeutung deſſelben. Munk, Guido, 268, bemerkt hierüber richtig: **Cette interpretation du mot מפורש adoptée par les théologiens qui ont suivi Maimonide n'était certainement pas dans la pensée des anciers rabbins.** Ebenſo unbeſtimmt iſt die Meinung Buxtorf's (**Lexicon thalm. p. 2432**), da die Ueberſetzung **expositum, separatum** den Begriff der Alten nicht wiedergiebt. Doch auch die Verſuche von Munk, Geiger und Caſſel ſind durchaus mißlungen. Erſterer behauptet: **Les mots שם המפורש signifient sans doute: le nom de Dieu distinctment prononcé.** Dieſem ſchließt ſich auch Geiger (Urſchrift 264) an, deſſen Ueberſ. conform iſt der obigen von Munk, nämlich: „Der deutlich ausgeſprochene Name Gottes im Gegenſatze zu jeder für denſelben üblichen Umſchreibung". Caſſel endlich (Kaſari II, 2, S. 78) überſetzt ganz kurz: „Der ausgeſprochene Name Gottes". Allein da bekanntlich das Tetragrammaton, wie der Talmud, Joſephus (Alterth. II, 12) und Philo (**de vita Mosis**) einſtimmig berichten, vom Volke nicht ausgeſprochen werden dürfte; ſo iſt es nicht einzuſehen, wie man zur Bezeichnung des im Allgemeinen nicht ausgeſprochenen Wortes einen conträren Ausdruck: שם המפורש, d. h. den ausgeſprochenen Namen,

---

ſprung aus der arabiſchen Zeit hinweiſt: באשר ישנא החכם היודע בטבע העולם להעביר על סניו תחיכת בגד מלכלך אשר תשתמש בו אשה נדה (ed. Breith. S. 79).

wählen konnte![1]) Dies heißt wahrlich lucus a non lucendo! Ueberdies heißt ja פרש allein, ohne Verbindung mit den verbis אמר, קרא, nirgends aussprechen! Nehem. 8, 8 und Esra 8, 18 steht מפרש in Verbindung mit ויקראו. Synhedrin (7, 5) heißt es ausdrücklich אמור מה ששמעת בפירוש. Selbst Numeri 15, 34 כי לא פרש will nur sagen: es war nicht deutlich, klar, was ihm geschehen soll. Die Bedeutung des Zeitwortes פרש in Piël und Pual ist wohl: deutlich, klar gemacht, genau angegeben worden. Hingegen die Bedeutung: „deutlich aussprechen" ist eine bloße Annahme, die sich nirgends bestätigt findet.

Es kann hier eben darum die vulgäre, allgemeine Bedeutung des Wortes פרש nicht in Anwendung gebracht werden, wie dies die bisherigen Versuche zur Genüge darthun. Glücklicher Weise führt uns die vielleicht ursprüngliche und älteste Bedeutung des verschieden gebrauchten Verbums auf die rechte Spur. Eine der ursprünglichsten Bedeutungen des Verb פרש ist: „stechen, eingraben, einschneiden, graviren, ausprägen". Davon erst dann wahrscheinlich „deutlich, klar, ausgeprägt, genau, angeben, bestimmen" abzuleiten sind. So erklären und übersetzen alle alten Versionen und Exegeten Sprüche 23, 32: כצפעני יפרש, „wie ein Basilisk sticht er", entsprechend dem ersten Versgliede כנחש ישך. Das Verb פרש steht also parallel mit dem Verb נשך. Siehe Raschi, Ibn Esra z. St. und Kimchi Wurzelbuch s. v. Im Syrischen, Chaldäischen und Arabischen findet sich diese Bedeutung von פרש, פרה „einstechen, einschneiden" häufig und das Substantiv פרשא, Treibstachel, Pflugschar ist davon gebildet. Jonathan übersetzt (1. B. Samuel 13, 20) מחרשתו mit פרשיה und ebenso Richter 3, 31 במלמד הבקר mit בפרש תוריא. Siehe Aruch, s. v. Diesem entsprechend wird von Onkelos, 2. B. M. 32, 16 die Stelle: חרות על הלחת wiedergegeben: מפרש על לוחיא und von Jonathan mit einer Ergänzung מפרש על לוחיא חקיק. Ebenso übers. die aramäische Version des Buches Esther 3, 12:

---

[1]) Die alten Versionen: Septuaginta ꝛc. übers. immer das Tetragrammaton mit Kyrios, dominus! Man scheute sich, selbst in der Uebersetzung den heiligen Gottesnamen wiederzugeben und behielt die Uebersetzung von אדוני bei.

נכתב ונחתם mit כתיב ומפרש ומחתם.[1]) Endlich überſ. Jonathan Jeſ. 8, 1 חרט אנוש umſchreibend: וכתוב עליו כתב מפרש, d. h. ſchreibe darauf mit eingegrabener, mit dem Griffel geſtochener Schrift. Beim Prieſterſchmucke und beim Prieſterdiadem 2. B. M. 28, 11 und 36; 39, 6 und 30 überſ. Onkelos und deſſen Nachtreter Pſeudo-Jonathan die Stelle: ופתחת עליו פתוחי חותם mit וחגלוף עלוהי כתב מפרש קדש לה׳. Hier alſo iſt wieder כתב מפרש ſo viel als פתוחי חותם, wie überhaupt פרש identiſch iſt mit den Verbis: חרש, חרת, חרט, פתח. Sehr richtig bemerkt Luzzatto, Oheb Ger. 54, daß die Worte בגלף דעוקא eine Interpelation ſind, wie dies die Handſchriften beweiſen. Der anonyme Erklärer des Onkelos ſpricht ſich hierüber bei Luzzatto folgendermaßen aus: וזה לשון י״א״ר: בציץ אין בו כגלף דעוקא לא בצוואה ולא בעשיית, והטעם כי פתוח הציץ אינו כפתוח חותם הטבעת וכו׳ כדתניא ציץ לא היה כתבו שוקע אלא בולט כדינרי זהב, ופירש מפרש כמו חרות על הלוחות דמתרגמינן מפרש על לוחיא ע״כל.

So viel nun ſteht feſt, daß die Ueberſ. כתב מפרש ohne den Zuſatz בגלף דעוקא beim Prieſterdiadem richtig iſt — und Onkelos und Jonathan wollten hier den Unterſchied ſcharf nuanciren und damit ſagen, daß bei dem Prieſterdiadem die Worte קדש לה׳, nach Gittin 10a., als Haut-Relief, wie bei den alten Münzen, ausgeprägt waren. Minder genau iſt hier die Peſchitto, welche an allen Parallelſtellen einfach überſetzt: וגלופי עלוהי גלפא דחתמא.

Den wichtigſten Theil aber des Hohenprieſterſchmuckes bildete eben das Diadem, als „eine heilige Krone" mit der Inſchrift und dem heiligen Gottesnamen קדש לה׳, „heilig dem Ewigen", als Zeichen der hohenprieſterlichen Würde, geziert. Das Volk blickte mit beſonderer Ehrfurcht auf den Hohenprieſter, auf deſſen Stirne der heilige Gottesname שם המפורש prangte. So oft es den Hohenprieſter im Tempel fungiren ſah, trat derſelbe ihm mit

---

[1]) In Beziehung auf die Phylakterien heißt es bei Pſeudo-Jonathan 2. B. M. 13, 9 und 16: חקיק ומפרש על תפלה ידא וכו׳. Hier iſt alſo ebenfalls gemeint: eingegraben und geſchrieben auf die Hand- und Stirnbinde als Denkzeichen. Das Verb פרש iſt als ſynonym von חקק gebraucht.

dem in dem Diadem eingeprägten hervorstechenden Gottesnamen קדש לה' entgegen. Das Volk nannte deßhalb das Tetragrammaton, das es nicht aussprechen durfte, zum Unterschiede der andern Gottesnamen, שם המפורש, d. h. den auf dem Hohenpriesterlichen Diadem ausgeprägten, eingeschriebenen Gottesnamen, weil es eben in dem Hohenpriesterschmucke dafür die augenfälligste Bezeichnung fand. Es benutzte daher die Inschrift קדש לה', die eben den Mann Gottes, den Höchsten und Vollkommensten des Volkes, kennzeichnen sollte, zu einer besonderen Termination für den heiligen nicht ausgesprochenen Gottesnamen, die Jeder sich leicht merken konnte. Die alte Uebers. ותגלף עלוהי כתב מפרש קדש לה', die wahrscheinlich viel älter ist als Onkelos, gab ohnehin zu dieser Bezeichnung Anlaß und lebte sich im Munde des Volkes vollkommen ein. Vergleicht man alle Stellen im Talmud, wo der Ausdruck שם המפורש vorkommt, so findet sich unsere Erklärung: ausgeprägter, d. h. auf dem Priesterdiadem ausgeprägter Gottesname, überall bestätigt.

Rabb. D. Oppenheim.

Das Gesetz der Wärmeleitung der Farben im Talmud.

Das Gesetz der Uebertragung der Wärme von einem festen oder flüssigen Gegenstand auf einen andern, ist allgemein bekannt. Es giebt gute und schlechte Wärmeleiter. Unter den festen Körpern sind Metalle die besten, Steine gute und Glasarten ziemlich schlechte Wärmeleiter. Holz, Stroh, Erde, irdene Gefäße u. s. w. gehören ebenfalls zu den schlechten, oder den Wärme-Isolatoren, d. h. sie sind tauglich, einen warmen Körper vor der Erkältung und einen kalten vor der Erwärmung zu schützen. Auf die Leitung der Wärme hat aber auch die Farbe des Gegenstandes einen Einfluß, denn die Wärmeleitung wird eine stärkere oder schwächere sein, je nachdem der die Wärme empfangende Gegenstand eine dunklere oder hellere Farbe hat. Hellfarbige Dinge sind schwerer zu erwärmen, als dunkelfarbige.

Man kann dieses an verschiedenen Dingen klar machen. Von einer weiß angestrichenen Mauer prallt die Wärme der Sonnenstrahlen zurück, es rankt sich daher gewöhnlich die Weinrebe an eine dunkle Mauer hinauf, weil die dunkle Farbe mehr Wärme in sich aufnimmt; von zwei Thermometer, von denen das eine schwarz und das andere weiß angestrichen, wird das schwarz angestrichene höher steigen, als das andere. Wir tragen im Sommer helle, im Winter dunkle Kleider, durch helle dringt die Sonnenhitze nicht schnell durch.

Haben auch die Talmudisten, wir wollen nicht sagen auf Grund der Kenntniß dieses Naturgesetzes, sondern vielleicht aus Erfahrung die verschiedenen Grade der Wärmeleitung bei den Farben gekannt? Wir glauben es nachweisen zu können. In Traktat Chulin S. 55 b. wird das Fleisch eines Viehes zu genießen verboten, wenn die Lunge desselben durch irgend eine innere plötzliche Aufregung, durch einen Schrecken zusammengeschrumpft ist (חרוכה). Die Mischna unterscheidet aber zwischen einer Lungenzusammenziehung, die durch ein Naturphänomen (Donner, Blitz) und einer anderen, die durch Menschen entstanden ist. Als Kennzeichen der Unterscheidung wird nun Folgendes erzählt: רבה בר חנה הני קאזיל במדברה אשכח הני דיכרי דצמיק ריאה דידהו, אתא שאיל בי מדרשא, אמרי ליה בקיטי אייתי משיכלי חיורי ומלינהו מיא קרידי ואנחינהו מעת לעת, אי הדדן ברייז בידי שמים היא וכשרה, ואי לא מדפה. בסיהוא אייתי משיכלי שיחומי ומלינהו מיא פשורי ואנחינהו מעת לעת; אי הדדן בריא כשרה, ואי לא מדפה. Rabba, Sohn Bar Chana's, ging einst in der Wüste und fand dort Widder, deren Lungen zusammengeschrumpft waren. Auf seine Anfrage hierüber im Lehrhause sagte man ihm, im Sommer nehme man weiße Gefäße mit kaltem Wasser .... im Winter dunkle Gefäße mit lauem Wasser. ... Aus diesem geht deutlich hervor, daß die Alten die verschiedenen Grade der Wärmeleitung bei hellen und dunkeln Farben kannten. Im Sommer sollte das kalte Wasser kalt bleiben; darum sollte man ein weißes Gefäß nehmen, denn die weiße Farbe ist eine schlechte Wärmeleiterin und hält als solche Sonnenhitze fern. Im Winter hingegen sollte das laue Wasser nicht alsbald abkühlen oder frieren, daher das dunkle Gefäß, weil dieses von Natur der Kälte weniger zugänglich ist und das Wasser länger warm hält. Raschi erklärt auch richtig שחומי, שחורות ואינן מצננות כל כך כלבנות. Raschi citirt aber noch eine andere Erklärung von seinem Lehrer: ובלשון מורי שחומי של נחשת חיורי של חרס.[1]) Im Winter nehme man ein kupfernes, im Sommer ein thöner-

[1]) Wir bemerken, daß in Raschi's Worten משיכלי חיורי של כלי חרס

nes Gefäß. Auch diese Erklärung ist dem Gesetze der Wärmeleitung entsprechend, wonach irdene Gefäße schlechtere Wärmeleiter sind als metallene; noch heute ist es Sitte bei den Spaniern, die Getränke in Thongefäßen, »Alcarrazas« genannt, zu kühlen. Maimonides, der sich vielleicht den Unterschied zwischen der hellen und dunkeln Farbe in Beziehung auf die Wärmeleitung nicht erklären konnte, übergeht diese Unterscheidung, bemerkt aber dem Sinne obenerwähnter Talmudstellen entsprechend ganz richtig (Jad Hachasaka, Tom. IV, Hilchoth Schita Cap. VIII, Hal. 10 כיצד בודקין אותה מושיבין את הריאה במים מעת לעת, ואם היה זמן קור מושיבין אותה במים פושרין וכלי שאין המים מתמצין מגבו ונוחלים כדי שלא יצונו במהרה, ואם היה זמן חום מושיבין אותה במים צונן וכלי שהמים מתמצין מגבו כדי שישארו קרים. Wenn man im Sommer das Gefäß bis an den Rand füllt, so steht das Wasser mit der äußeren, sich bewegenden Luft (Wind) in naher Berührung, das Wasser verdünstet, und bei jeder Verdünstung wird die Wärme gebunden, d. h. dem Wasser wird die Wärme entzogen und bleibt kalt; im Winter dahingegen wird das Gefäß nur bis zur Hälfte gefüllt, die äußere atmosphärische kalte Luft beeinflußt es im geringen Maße, die Temperatur des Wassers bleibt eine höhere, als die der Atmosphäre. Warum aber, um zum Obigen zurückzukehren, die dunkele Farbe eine bessere Wärmeleiterin ist als die helle, darüber schweigt die Naturwissenschaft und wird noch lange schweigen, bis Gesetze der Wärme als Phänomen der Atomenbewegung mit Magnetismus und Electricität tiefer erkannt sein werden.

Dr. Frank.

לב, die Worte של כלי חרס ausgeschieden werden müssen, da sie aus dem folgenden Citate von Raschi's Lehrer hierher gerathen ist.

Lewis Way
und seine Emancipations-Apologie.

(Schluß von S. 479.)

Alles dieses steht in Verbindung mit den gegenwärtigen Stimmungen der Israeliten, und ihre Erneuerung würde mit den Meinungen der modernen Schriftsteller über diesen wichtigen Gegenstand übereinstimmen.

In Frankreich stellt die constitutionelle Charte die Israeliten auf gleiche Höhe mit den andern Unterthanen; ihr Oberrabbiner erklärt, daß sie nichts mehr von der Regierung zu fordern haben.

In den Staaten des russischen Reiches haben die Ukase Ihrer Majestät mehr als genügende Hilfsquellen für alle Diejenigen versorgt, die, indem sie den christlichen Glauben annehmen, ein Gegenstand der Verfolgung von Seiten ihrer verirrten Brüder werden. Es bleiben indessen in einigen Theilen von Deutschland, in Italien und Spanien, einzelne Beschränkungen, und der Geist des Widerspruches gegen ihre bürgerliche Befreiung scheint wieder Kraft zu gewinnen.

In diesen Umständen ist noch ein allgemeines Edikt zu wünschen, daß von den herrschenden Mächten erlassen, die bürgerlichen und politischen Rechte erklärt, an denen die Israeliten als Staatsmitglieder Theil nehmen dürfen, um den guten Geist zu ermuthigen, der sie für ihre christlichen Brüder beseelt, um den theilweise angenommenen Maßregeln einen gleichförmigen Charakter aufzudrücken und die ganze Gemeinschaft in die Lage zu setzen, auf welche jeder Theil gleich begründete Ansprüche hat. (S. 22.) „Die Juden sind durch die That beinahe befreit, aber dies genügt nicht; sie müssen es durch das Gesetz sein, es ist eine Bürgschaft, die ihnen gebührt, und die sie nicht vergebens von den Mächten des Festlandes beanspruchen werden.“ [1])

Die Juden in den Ländern Italiens sind so sehr von der Nothwendigkeit einer solchen Maßregel und von der Pflicht, in dem gegenwärtigen Congreß um ihre Ausführung zu ersuchen, durchdrungen, daß ein Rundschreiben über diesen Gegenstand im Frühling des laufenden Jahres ver-

[1]) Aus Bail's Schrift citirt.

öffentlicht worden ist. Und wenn kein Abgeordneter von ihrer Seite erscheint, so ist ihre Abwesenheit eher der Erwartung einer nahen Bewilligung zuzuschreiben, als der Gleichgültigkeit oder dem Zweifel an der Gerechtigkeit ihrer Forderungen.

Es ist letzthin, in Warschau und Paris ein Verbesserungs- und Belehrungsplan für die Juden in Polen, von einem polnischen Officier und Landboten erschienen. Diese mehr auseinandergesetzten Vorschläge unterscheiden sich nicht von denen, die ich anzubieten wage, und diese sind Resultat meiner persönlichen Beobachtungen, sowie häufiger Besprechungen, sowohl mit Juden als mit Christen über einen Gegenstand, der von so lebhaftem Interesse für das ganze europäische Gemeinwesen geworden ist.

Während einer ziemlich beträchtlichen Reise, die ich in die polnischen Provinzen unternommen habe, um genaue Notizen über den Zustand (S. 23.)
der Israeliten zu sammeln, hat sich mir der Gedanke mehr als ein Mal lebhaft vor die Seele gestellt, daß die Vorsehung nicht so viele Tausende der Nachkommen Abrahams, die diese interessanten Gegenden bevölkern, unter den beschirmenden Schutz dreier christlicher Herrscher stellen konnte, ohne durch diese Zerstreuung die Erfüllung der Versprechungen vorbereiten zu wollen, die dem Patriarchen und seinen Nachkommen so oft wiederholt worden sind.

Ueber einer Strecke Landes, die im Norden die Ostsee und im Süden das schwarze Meer bespülen, erkennt man die nördlichen Grenzen ihrer Zerstreuung durch eine geographische Linie. Von hier aus muß ihre Wiederherstellung beginnen, wie man aus einigen Stellen der heiligen Schrift schließen kann.

Aber die göttliche Stimme, die zum Nordwind sagt „gieb", sagt gleicherweise zum Südwind „setze keine Hindernisse"[1]). Und wer könnte zweifeln, daß das Beispiel, das Ihre Majestät gegeben und die Maßregeln, die Sie unterstützt, durch den Wetteifer Ihrer kaiserlichen und königlichen Verbündeten einen augenblicklichen und heilsamen Einfluß auf die südlichen Nationen des Continents haben würden?

Die Namen der Vierfürsten, unter denen der Vorläufer des Messias seine Ankunft in den Provinzen Judäas ankündigte, sind uns auf- (S. 24.)
bewahrt worden, und auf die herrschenden Mächte in jedem betreffenden Staate der Christenheit müssen die Diener des Evangeliums auf Schutz

[1]) Jes. 43, 6.

rechnen, wenn sie glückliche Heilesbotschaft dem bis jetzt verstoßenen Geschlechte Israel ankündigen.

Als der Erlöser der Menschen zur Welt kam, ließ Cäsar-Augustus ein Dekret bekannt machen, daß den Ort seiner Geburt bestimmte. Ein Edict könnte von dieser Versammlung von Herrschern hervorgehen, durch welches (um die Worte der heiligen Schrift zu gebrauchen) „ein Land in einem Tage entstehen, und ein Volk plötzlich geboren werden wird."

Bürgerliche und politische Existenz, freie Wiedereinsetzung, Rückkehr in den Schoß der großen socialen Familie, das scheint der unumgängliche Anfang für die vollständige Wiederherstellung der Israeliten, für die Aufnahme in die Heerde Jesu Christi, für ihre Vereinigung mit dem Gotteshause auszumachen. Vergebens ladet man sie dazu ein, Christen zu werden, wenn man sie nicht vorher als Menschen und als Brüder behandelt, indem man sie an einer gemeinsamen Natur, als Erben des gleichen Heiles wie wir, theilnehmen läßt.

Wenn in irgend einer früheren Epoche sie von dem Wunsche beseelt gewesen wären, Jesu Titel zu würdigen, indem sie ihn als ihren Messias betrachteten, hätten sie das Gepräge seines Charakters in dem Betragen seiner Anhänger erkennen können? Zu erwarten in dem Glanze einer weltlichen Pracht, oder zu finden in den Entbehrungen einer klösterlichen Zurückgezogenheit, das hieße den Lebenden unter den Todten suchen. (S. 25.) Könnte man ihn in den Kerkern der Inquisition, in den Lagern eines Kreuzzuges entdecken? Durfte man auf Befreiung hoffen von diesen Pharaonen des modernen Egyptens oder diesen Sancheribs des mystischen Babylons (Rom)?

Jetzt, wo die Philosophie und die Duldsamkeit einen neuen Anblick von der Gesellschaft giebt, wo das Evangelium des Friedens sich unter den lockenden Formen der Barmherzigkeit und der Wohlthätigkeit unter den Menschen zeigt, wo der Geist des Cyrus die Räthe Europas beseelt, wo die Vorschriften unseres Erlösers ihre Entschlüsse leiten, „eine Stimme aus der Stadt, eine Stimme aus dem Tempel, eine Stimme vom Throne, scheinen im Einklang mit dem Propheten Jesajah zu rufen, daß der verbannte Gefangene sich beeile, daß er im Freiheit gesetzt werde."

Die Zeit ihrer Emancipation, die von Daniel angekündigte Periode der Reinigung des Heiligthumes ist schon verflossen, welche Rechnung man auch annehme, um sich dessen zu vergewissern. Die Zeiten der Heiden, diese Zeiten, wo Jerusalem zertreten werden sollte, bedürfen keiner Erklärung,

denn man sieht ihre Erfüllung heute in der praktischen Auslegung der christlichen Welt.

Ich wage es dennoch nicht zu behaupten, (wie die Ausleger es vorausgesetzt haben), daß die vier herrschenden Mächte, welchen Europa die Wohlthaten des Friedens verdankt, persönlich im siebenten Kapitel der (S. 26.) Apokalypse vorgezeichnet seien. Aber es ist für diejenigen, die die heilige Schrift lesen und ihr Glauben schenken, augenscheinlich, daß ein solcher Zeitraum der Ruhe, der auf politische und moralische Stöße folgt, die die Staaten bis in ihre Grundfesten erschüttert hat und die civilisirte Welt für ihre Existenz zittern macht, augenscheinlich die Periode charakterisirt, wo die Stämme Israels durch das Wort Gottes besiegelt werden, und wo nach dem Zeugniß von Jesu Christi selbst, ihre Befreiung sich nähert.

Ihre Majestät wird mir verzeihen, ich wage es zu hoffen, wenn ich mit einer ganz christlichen Freiheit gesprochen habe, indem ich die Sache der Menschlichkeit und der Religion verfechte. Man lehrt uns, daß eine Person des Alterthums sich erkühnte, zu Pilatus zu kommen und von ihm den Körper Christi zu verlangen. Durch ein Beispiel ermuthigt, daß meiner Ansicht nach durch die Uebereinstimmung der Evangelien mit der Bekehrung Israels verbunden, habe ich die Kühnheit gehabt, diesen Dienst den todten Gliedern seines geheimnißvollen Leibes, der Kirche, zu erweisen. Ich überlasse den Ausgang dem, der die Herzen der Könige lenkt. In einer erhabenen Versammlung von den nationalen Vertretern, wird es Ihre kaiserliche Majestät nicht verschmähen, einen Gesandten für Christus zu erkennen, und wird die Würdigung der Angelegenheit nicht von sich stoßen, die dem Reiche und dem Volke Gottes zugehören.

Ich habe die Ehre zu sein u. s. w.

Lewis Way.

Brüssel, den 29. September 1818.

(Ueberreicht S. M. dem Kaiser aller Reußen in Aachen 5. Okt. 1818.)

IV.

Plan zu einem Memoire, (S. 27.)

das als Folge und Entwickelung für die Principien dienen soll, die in der an Seine Majestät den Kaiser aller Reußen gerichteten Schrift ausgesprochen sind und den gegenwärtigen Zustand der Israeliten betreffen, sowie die

Verbesserung ihres Looses, die in der Kanzlei des Ministers der auswärtigen Angelegenheiten Seiner Majestät angeordnet sind.

Aachen, den 30. September / 12. Oktober 1818.

Die in dieser Schrift aufgezeichneten Gedanken fließen aus drei Hauptquellen.

1) Aus dem Worte Gottes, d. h. aus der Uebereinstimmung der auf die Israeliten bezüglichen Zeugnisse, aus der vollständigen Reihe der heiligen Schriften entnommen.

2) Aus der öffentlichen Meinung, wie sie sich in unseren Tagen in Bezug auf das Volk Israel ausspricht, oder mit andern Worten, aus der Stimme Gottes in der Stimme der Menschheit.

3) Aus der Erfahrung der Vergangenheit, d. h. aus der Reihe der Thatsachen, die der Weltgeschichte entlehnt sind, um den Gang der Geschicke des Volkes Israel zu bestimmen und daraus die Art und Weise der Verbesserung seines gegenwärtigen Schicksals herzuleiten.

In Folge dieser natürlichen Eintheilung dürfte diese entworfene Denkschrift auch aus drei Haupttheilen bestehen, sei es, daß es sich an alle (S. 28.) Hauptsouveräne wendet, sei es, daß es nur zum Gegenstande habe, die christlichen und großmüthigen Anordnungen Eines unter ihnen aufzuklären und zu unterstützen.

Erster Theil: Religiöser Gesichtspunkt.

Dieser erste Theil des Memoire muß ohne alle göttlichen, mehr oder weniger auf das Volk Israel anwendbaren Offenbarungen zu umfassen, doch den nöthigen Grad der Ausdehnung bieten, um das Gewissen Derer zu erleuchten, die die Macht und den Willen haben, die Vervollständigung der Zwecke Gottes zu erfüllen. Denn, nach dem Evangelium, derjenige, der im Finstern wandelt, weiß nicht, wo er geht.

Eine ehrerbietige Zurückhaltung muß vor Allem diese Auslegung des göttlichen Wortes in Bezug auf den fraglichen Gegenstand charakterisiren, damit man in den Grenzen bleibe, die uns durch die beiden folgenden Stellen vorgeschrieben sind.

Denn es ist einerseits geschrieben: „Es kommt uns nicht zu, die Jahre und die Zeiten zu erkennen, die der Vater in seiner Macht aufgestellt hat."

Und anderseits steht geschrieben: „Ihr Heuchler, ihr wißt den (S. 29.) Anblick des Himmels zu beurtheilen, und ihr könnt nicht die deutlichen Zeichen der Zeiten erforschen."

Indem man sich also von den beiden Extremen entfernt hält, die uns durch die heilige Schrift bezeichnet sind, wird man den doppelten Zweck erreichen, die Aufmerksamkeit der großen Monarchen auf ein Volk zu richten, das der Schlüssel zur Weltgeschichte ist, und nichts zu behaupten, was den Absichten Gottes auf Israel entgegen sein könnte.

Zweiter Theil: Moralischer und politischer Gesichtspunkt.

Dieser zweite Theil muß zum Gegenstande haben, die öffentliche Meinung zu befragen, was die Verbesserung des Looses der Juden betrifft und durch die Wandelung, die die Meinung in unseren Tagen erlitten hat, zu beweisen, daß die Zeit gekommen ist, wo es wichtig ist zu handeln und zu Gunsten des Volkes Israel Veränderungen festzustellen, ohne seine Nationalität zu verletzen, und ohne der Wohlfahrt der Staaten zu schaden.

Dritter Theil: Historischer und administrativer Gesichtspunkt.

Dieser dritte Theil, aus den Principien hergeleitet, die in den (S. 30. beiden vorhergehenden festgestellt sind, muß die Wiederholung der Edikte und wirklichen Verordnungen enthalten, die in den verschiedenen europäischen Regierungen im Laufe der letzten Jahrhunderte erlassen worden sind, sowie die Wirkung, die diese Verordnungen hervorgebracht haben.

Diese Uebersicht wird, obgleich kurz gefaßt, doch als Vergleichungspunkt für das dienen, was in Rußland in demselben Geiste versucht oder bewirkt worden ist.

Eine solche Zusammenstellung wird zu dem Endzweck des Memoire führen, welcher ist unter den, den Israeliten zu bewilligenden Rechtszugeständnissen die Aemter zu bestimmen, die sie belohnen müssen und die Vortheile, die der Staat davon erwarten kann, das heilsame Gleichgewicht einer genauen Gegenseitigkeit.

Diese Gegenseitgkeit muß in dem entsprechenden Verhältnisse der folgenden Artikel bestehen.

Zugeständnisse.	Vortheile.
Persönliche Rechte.	Militairdienst oder sein Stellvertreter. Grundsteuer.
Eigenthumsrechte.	
Erlaß	Verwerthung
der Ansiedlungsabgabe.	der unbebauten Länder.
Zulassung	Verpflichtungen, die daraus für
zu einigen öffentlichen Aemtern.	die Juden erwachsen.

Den Juden Erziehungsmittel anbieten.	Verpflichtung für sie, sich der freien und mechanischen Künste zu befleißigen.
Aufrechthaltung ihrer nationalen Gerichtsbarkeit.	Verpflichtung für sie, ganz (S. 3.) oder theilweise der Schmarotzer-Existenz zu entsagen, die so nachtheilig für die Provinzen ist, die sie im russischen Reiche bewohnen.

Mittel, diese Gegenseitigkeit zu bewirken und zu sichern, das ist nicht nur eine einfache Verwaltungsberechnung, sondern auch die christliche Barmherzigkeit muß der Feststellung der Gegenseitigkeit vorstehen, die als eine Anbahnung zur Läuterung der Sitten und des Glaubens der Israeliten betrachtet werden muß, zu ihrer theilweisen Rückkehr zu ihrer Heerde, nach dem Willen Gottes.

V.

Erste Partie, religiöser Gesichtspunkt. (S. 34—55.)

In diesem Theil entwickelt der Verfasser die Nothwendigkeit der Erhebung des jüdischen Volkes aus alttestamentlichen Weissagungen und neutestamentlichen Typen. Da diese Partie in das Gebiet der kirchlichen Schriftauslegung fällt und von willkürlicher Deutung voll ist, so sei sie hier übergangen.

Zweite Partie, moralischer und politischer Gesichtspunkt. (S. 56.)

Da die endliche Wiedereinsetzung der Juden in ihr Vaterland eine Thatsache ist, die sich auf die unfehlbare Macht des Gotteswortes gründet, so ist es klar, daß jedes Maaß von Widerspruch gegen diese gnädige Ertheilung den Absichten der Vorsehung zuwider sein und zu nichts führen würde.

Demnach weisen die gegenwärtigen Erwägungen auf ihren Zwischenzustand hin, und auf die Haltung, die man ihretwegen während der Dauer ihrer Verbannung annehmen muß.

Die allgemeine Uebereinstimmung der christlichen Nationen und der

allgemeine Ausdruck des öffentlichen Geistes haben schon die Behandlung verdammt, die sie bis jetzt in allen Ländern ihrer Zerstreuung erfahren haben. Diesen glücklichen Wechsel muß man zum großen Theile der unfehlbaren Wirkung der evangelischen Principien in einer Periode der (S. 57.
vorgeschrittenen Civilisation zuschreiben. Aber jeder Gesellschaftszustand hat einen Charakter und Interessen, die ihm eigenthümlich sind, jeder Zustand ist Versuchungen und wechselseitigen Gefahren ausgesetzt.

Unter der Herrschaft der Scheinheiligkeit, der Unduldsamkeit und des Aberglaubens war die Annäherung der Juden und der Heiden unmöglich. Die große Kluft, die sie trennte, stellte sich nicht nur ihrer Einigung hindernd entgegen, sondern auch demjenigen Grade einer innigen Verbindung, der gegenseitige Vortheile hervorgebracht hätte. Aber in einer Epoche, durch die Merkmale eines duldsamen, eifrigen und philosophischen Geistes bezeichnet, wird es gut sein zu beobachten, bis zu welchem Punkte diese günstigen Umstände zu Mißbräuchen anderer Art führen können, indem sie in Religionsverachtung, in Gleichgültigkeit oder in falsche Freisinnigkeit ausarten und so den Weg zu einem schlimmern Uebel führen, als das war, welches man heilen wollte.

Die göttliche Gnade ist nicht bewilligt worden, um die Natur zu zerstören, sondern um sie aufrecht zu erhalten und zu ordnen, und die menschlichen Absichten und Einrichtungen sind niemals heilsamer, noch wirksamer, als wenn sie denjenigen der Vorsehung untergeordnet sind.

Der Allmächtige wollte das Glück seines Geschöpfes. Aber im Paradiese selbst würde dieses es auf eine Art zu erhalten suchen, die ihm seine eigene Erfindung eingab. Er wollte, daß der Mensch, noch (S. 58.
nach seinem Falle, sich zu den Himmeln erheben könnte, aber nicht mit Hilfe eines Thurmes, der zu den Wolken emporsteigt.

Er will, daß alle Menschen als Brüder leben, daß sie Glieder derselben Familie werden, aber nicht nach den Anstalten und Einrichtung durch eine nur weltliche Politik, noch durch das Monopol des persönlichen oder öffentlichen Interesses, noch durch die Eingriffe des menschlichen Ehrgeizes.

Er will, daß sein altes Volk eines Tages seine gesellschaftliche Existenz wieder einnehme, daß es zu einem höheren Range erhoben werde als es jemals eingenommen hat, aber nicht durch die Vernichtung des Unterschiedes, den seine Weisheit zwischen dieses und die anderen Völker der Welt gestellt hat.

Trotz der mahnenden Stimme der heiligen Geschichte und der Welt-

geschichte charakterisiren derselbe Durst nach unheiligen Kenntnissen, dieselbe trügerische Hoffnung, das ewige Glück und die Vervollkommnung der Gesellschaft durch die Macht der menschlichen Weisheit zu erreichen die Thaten der Erdbewohner. Ebenso mischt sich der Geist des jetzigen Jahrhunderts in die Erörterung einer Frage, die mit allem verbunden ist, und die man nur ergründen kann, indem man sie der Prüfung einer Offenbarung unterwirft, welche seit Urbeginn das Ende sieht, und von welcher allein jede unter ihren moralischen und politischen Beziehungen gefaßte Entscheidung abhängen muß.

Die Zeiten, die die Juden ausgezeichnet sahen, wie ein Volk, (S. 59.)
das durch die Gotteserkenntniß begünstigt ist, sahen auch die Nationen in Götzendienst versunken, und als sie selbst diesem verfielen, wurden sie ausgestoßen und gefangen zu den Heiden hinweggeführt.

Als sie sich dieses Verbrechens enthielten, gaben sie sich neuen Irrthümern hin, sie hingen sich an den Buchstaben ihres Gesetzes, ohne seinen Geist zu erkennen. Ihr irdisches Kanaan, ihr materieller Tempel nahmen ihre ganzen Gefühle gefangen und sie sahen nur einen weltlichen Messias voraus.

Das Urtheil, welches darauf folgte, war der Beleidigung angemessen. Ihr Gesetz war abgeschafft, ihr Tempel verödet, ihr Reich den Heiden überliefert, aber der Stern der göttlichen Gnade, dessen Glanz augenblicklich durch den vorübergehenden Sturm seiner Rache verdunkelt war, triumphirt endlich und erglänzt mit erneuter Helle.

Egypten war die Kornkammer Judäas. Joseph, zum Gipfel der Macht gelangt, hatte den Trost, seine Brüder zur Zeit der Hungersnoth mit Lebensmitteln zu versorgen. Es war die Wiege der Wissenschaft. Moses, der der Befreier und Gesetzgeber seines Volkes werden sollte, wurde geeigneter für seine erhabenen Bestimmungen, indem er sich mit der ganzen Weisheit der Egypter belehrte.

Sie fanden in Babylon eine andere Schule, geeignet, sie zur Ge-
sellschaft zu bilden. Gott ließ sie Gnade finden vor den Augen (S. 60.)
Derer, die sie hinweggeführt hatten. Sie wurden belehrt in den Wissenschaften und in der Sprache der Chaldäer (Daniel I, 4). Der Herr erklärt durch den Mund seines Propheten Jeremias „Ich werde im Guten Die erkennen, die ich aus diesem Orte in das Land der Chaldäer geschickt habe (XXIV, 5).

Obwohl es schwer ist, mit Bestimmtheit die genaue Ausbreitung der Vortheile zu berechnen, welche in der Folge für die Juden in ihrer jetzigen

Zerstreuung daraus entstehen werden, so kann man voraussetzen, daß sie mit der Vergangenheit analog sein werden, und Paulus versichert uns in energischen Ausdrücken, daß ihre Wiederherstellung unschätzbare Wohlthaten für die Welt im Allgemeinen zurückfließen lassen würde (Römer-Brief **XI** 12).

Man muß also die Juden als Fremde, Vorübergehende in den betreffenden Ländern, wo sie sich aufhalten, betrachten. Fremde jedoch, denen die christlichen Nationen den Genuß ihrer eigenen geistigen Gnaden schuldig und die noch fähig sind, mehrere bürgerliche und weltliche Vortheile zu gewähren und zu empfangen.

Die Analogie der ersten Gefangenschaften und der Titel „ernährende Väter", der den Herrschern in den letzten Zeiten der Kirche beigelegt wurden, bezeichnen als erste Pflicht, die Wohlthaten der Erziehung unter den Juden zu verbreiten. Wie ihre Beziehungen zu den Nationen, weit davon entfernt, mit ihrer nationalen Wiederherstellung aufzuhören, (S. 61. wichtiger und systematischer werden müssen, so ist es rathsam, daß sie sich mit den modernen Sprachen, mit den Fortschritten der Künste und Wissenschaften, mit Ackerbau und Handel vertraut machen.

Um dieses Resultat zu erlangen, kann man Versuche anstellen, ohne irgend einen Angriff gegen ihren Nationalcharakter, oder einen Nachtheil gegen die Staaten, die sie bewohnen. Im Gegentheil, beide Partheien werden einen gegenseitigen Vortheil davon tragen, und es würde eine Art Entschädigung für die zahlreichen Eingriffe in die Gesetze der Menschlichkeit sein, welche man sich in ihrer Hinsicht erlaubt hat.

Das Gebot, welches den Israeliten gegen die Fremden vorgeschrieben ist, ist das beste und sicherste, das man annehmen kann. „Wenn ein Fremder in Eurem Lande wohnt, thut ihm kein Unrecht, der Fremde, der unter Euch wohnt, sei, als wenn er unter Euch geboren wäre, und ihr sollt ihn lieben, wie Euch selbst, denn Fremde seid ihr gewesen im Lande Egypten (**Leviticus XIX**, 33).

Ein hier angewandter Ausdruck könnte Anlaß geben zu folgern, daß die heidnischen Fremden sonst zu allen Nationalprivilegien zugelassen wurden, aber es scheint, wenn man das Buch Exodus befragt, daß nur die Fremden, die sich dem Gebrauche der Beschneidung unterwarfen und das Osterfest hielten, allein an den Rechten der Eingeborenen theilnehmen konnten (Exodus **XII**, 48).

Jetzt vertritt die Taufe die Beschneidung, daher können sich (S. 62. nach der Autorität der Schrift Zweifel erheben über die Schicklichkeit oder die Pflicht, sie zu allen politischen Privilegien zuzulassen, so lange sie

nicht bekehrt sind. — Wenn Joseph und Daniel die ersten Staatsämter in fremden Ländern bekleideten, muß man sich erinnern, daß sie wahre Israeliten waren mit geistiger Beschneidung des Herzens und Kinder der wahren Kirche, ebenso wie jeder Christ in unseren Tagen. Es ist nicht nöthig, ihnen die Ausübung gewisser Aemter durch eine ausdrückliche und besondere Ausschließung zu untersagen, es wäre besser, sich auf den guten Willen Derer zu verlassen, die mit der entscheidenden Macht belehnt sind.

Was die Zeit anbetrifft, in der es paßt, solche Versuche zu machen, so kann man sagen, wenn man sich auf die öffentliche Meinung verläßt, daß sie es laut ausspricht, daß der gegenwärtige Augenblick außerordentlich günstig dafür ist. Die einmüthige Uebereinstimmung einer Menge Schriften, von Männern verschiedenen Charakters, die sich in dem Ausdrucke desselben Gefühles vereinigen; die vermehrten, neulich von den Juden selbst gegründeten Schulen, die Gesellschaften unter den Christen gegründet zu ihrer Bekehrung, die bereits bestehenden öffentlichen Edikte zu ihren Gunsten; ihre bürgerliche und vollständige Emancipation in Holland und Frankreich, die bis jetzt von keinen Nachtheilen begleitet war; dies wunderliche Wachsen der jüdischen Bevölkerung, welche der Unwissenheit (S. 63.) und Immoralität überlassen, eine Plage anstatt einer Wohlthat für die Gesellschaft werden würde, die allgemeine und außerordentliche Neigung die Jugend zu belehren, die Mittel, welche die modernen Verbesserungen erleichtert haben, um Schulen und Fabriken zu gründen, und die Industrie mit der moralischen Bekehrung zu verbinden, bei verhältnißmäßig wenig beträchtlichen Kosten, die Friedensrichtung Europa's, welche die Ausübung der Civilisationspläne erleichtert; diese Gründe, auf eine Menge anderer gestützt, die zu augenscheinlich sind, sie aufzuzählen, beweisen bis zur Klarheit, daß es freiwillig Zeit verlieren hieße, die Ausübung einer so schönen Absicht in der Zukunft aufzuschieben. Wenn in einigen Ländern fanatische oder eigennützige Schreier sich noch gegen die Emancipation der Juden hören lassen, so sind sie ebensowenig die öffentliche Meinung, als die wüthende Declamation einiger Pflanzer der Colonien gegen die Unterdrückung der Behandlung und Sklaverei der Schwarzen sind.

Die Analogie der alten Geschichte Israels kommt noch dazu, das Zeugniß der bestehenden Umstände zu bestätigen „als die Zeit der Verheißung, welches Gott dem Abraham zugeschworen hatte, herannahete, wuchs das Volk und vermehrte sich in Egypten" (Apostelgeschichte **VII**, 1. T.). Man kann also nach der Vermehrung der Israeliten, welche in unseren Tagen bis zu einem Punkte gewachsen ist, der die ganze frühere

Epoche übertrifft, voraussetzen, daß die Erfüllung des letzten Ver- (S. 64.
sprechens sich bald verwirklichen wird. (Dieser Gedanke ist ausdrücklich durch Jeremias in einer Stelle bestätigt, die dem Zusammenhange nach nicht auf eine frühere und vergangene Befreiung anwendbar ist.

Es ist sehr vernünftig, vorauszusetzen, daß ähnliche Umstände den Antrieb zu ähnlichen Anstalten geben können, und daß gleiche Mittel zu demselben Zweck führen werden. — Moses kündigt die endliche Wiederherstellung in den letzten Tagen als die Fortsetzung des Fadens ihrer Geschichte an (**Deut. XXX**) und die Prophezeiungen des Jeremias, die sich darauf beziehen, sind so in's Einzelne gehend und so schließend, wie diejenigen, die die Gefangenschaft von 70 Jahren in Babylon bezeichnen.

Schon viele Tausende von Christen haben den Drang gefühlt, (S. 65.
ihre älteren Brüder vom Hause Israel zu besuchen, „das Jerusalem von jetzt, welches mit seinen Kindern dient (Briefe an die Galatäer **IV**, 25). Jeremias sagt bestimmt, daß die letzte Befreiung Israels mit dem Norden beginnen muß (Jeremias **III**, 12—18). Und die nördlichen Nationen Europa's sind genau diejenigen, die sich jetzt mit dem Werke ihrer Wiederherstellung beschäftigen. Man hat nichts in Spanien, Portugal, Italien versucht; aber Rußland, England und Holland geben ein glänzendes Zeugniß für diese Prophezeiung des Jeremias „Ich werde Euch einen aus einer Stadt nehmen und zwei aus einem Stamme und ich werde Euch in Zion eintreten lassen und ich werde Euch Hirten nach meinem Herzen geben, welche Euch weiden werden nach Wissen und Einsicht. In diesen Tagen wird das Haus Juda mit dem Hause Israel gehen und sie werden zusammen aus dem Lande des Nordens in ein Land gehen, daß ich Euren Vätern als Erbschaft gegeben habe (Jeremias **III**, 14—18).

In Beziehung auf die Bezeichnung des Willens der Vorsehung, der in der öffentlichen Meinung ausgedrückt ist, oder „die Stimme Gottes in der Stimme der Menschlichkeit", findet sich eine Stelle in den 102. Ps., die entscheidet, was die Zeit betrifft. „Du wirst Dich erheben und Du wirst Mitleid haben mit Zion, denn es ist Zeit, Mitleid zu haben, denn die bezeichnete Zeit ist vergangen, denn Deine Diener werden Mitleid haben mit seinen Steinen und Erbarmen mit seinem Staube" (Psalm **II**, 14, 15). Es ist klar, daß diese Worte in Hinsicht auf ihre Verbindung, sich auf ihre endliche Wiederherstellung beziehen. (S. 66.

Eine wohlwollende und versöhnende Haltung, die gegen die Israeliten angenommen wurde, würde ihre Redlichkeit nicht bloßstellen, sie würde dahin zielen, sie zu bestätigen, weil sie sich bald darauf in Jerusalem niederlassen und festsetzen werden.

Ihre Wiederherstellung, weit entfernt davon, der Wohlfahrt der anderen Staaten zu schaden, muß eine Quelle des Glückes für Alle sein.

Und bald darauf „dann werden die Nationen den Namen des Ewigen fürchten und alle Könige der Erde seinen Ruhm.

Die Folge davon wird Einstimmigkeit unter mehreren Völkern sein und die Reiche werden dem Herrn dienen."

Von der andern Seite wäre das einzige Unglück, das ein Staat für seine Beziehungen zur Verbesserung und Zurückrufung der jüdischen Nation fürchten könnte, Dasjenige, das daraus entstehen würde, hartnäckig in einer fortdauernden Vernachlässigung ihres Zustandes ausgeharrt zu haben.

Jesaias verkündet ausdrücklich, daß die Könige wetteifern werden zur Erbauung der Kirche und der jüdischen Nation: „die Nation und das Volk, die Dir nicht dienen, werden untergehen, und diese Völker werden zu einer vollständigen Verwüstung geführt werden (Jesaias **IX**, 12). „Und da das Wort Gottes im Anfang das Ende erklärt und viel früher die Sachen, noch ehe sie geschehen sind" (Jesaias **XLVI**, 10). Die Worte, die Mardochai an Esther, am Tage seiner Erhebung richtete, enthalten eine würdige Mahnung an die Betrachtung der höchsten Machthaber in Staat und Kirche (Esther **IV**, 13, 14):

Der König der Könige streckt jetzt sein goldenes Scepter des Erbarmens über die Heiden; und ist die Gelegenheit nicht sehr günstig für einen irdischen Herrscher das Scepter gegen die Tochter Jerusalems auszustrecken?

S. 68—78 enthalten eine detaillirte Bilanz der Vortheile, welche die Emancipation den Staaten gewähren würde (wie o. S. 556), ferner ein Auszug aus Dohm's Schrift, endlich das Edikt Josephs **II** vom 19. Juli 1781 und den Artikel **XVI** der Bundesakte in Betreff der Juden.

Nachtrag.

Der Kaiser Alexander in Folge der wunderbaren Siege der Verbündeten und des Einflusses der Madame **Krüdener**, religiös oder vielmehr biblisch gestimmt, nahm Way's Memoire für die Juden günstig auf und übergab es seinen Ministern oder Bevollmächtigten am Congreß. Diese machten dem Plenum des Congresses eine Mittheilung darüber zu Gunsten der Emancipation der Juden. Das Protokoll der Congreßmitglieder lautet im Original:

Protocoll, Séance du 21 Novembre 1818.

Entre les cinq Cabinets!

Messieurs les S. S. de Russie ont communiqué l'imprimé ci-joint, relatif à une réforme dans la législation civile et politique en ce qui concerne la nation juive. La conférence sans entrer absolument dans toutes les vues de l'auteur de cette pièce, a rendu justice à la tendance générale et au but louable de ses propositions. M. M. les S. S. d'Autriche et de Prusse se sont déclarés prêts à donner, sur l'état de la questions dans les deux monarchies, tout les éclaircissements qui pourraient servir à la solution d'un problème qui doit également occuper l'homme d'état et l'ami de l'humanité. Signé

Metternich. Richelieu. Castlereagh. Wellington.
Hardenberg. Bernstorff. Nesselrode. Capodistrias.

Oeffentliche Blätter meldeten darauf, der Engländer Hr. Lewis Way habe bei dem Congreß in Aachen darauf angetragen, die Juden, die nicht zum Christenthum übertreten wollen, nach Palästina zu verpflanzen. Diesem widersprach Herr Way im nachstehenden an den Herausgeber der Zeitschrift »Oracle« gerichteten Schreiben: „Sie haben den Inhalt und Gegenstand der Denkschrift, die ich dem Aachener Congreß überreichte, unrichtig angegeben. Ich hatte weder die Bekehrung der Juden, noch ihre Verpflanzung nach Palästina zum Gegenstand, sondern eine vernünftige Aufforderung an die Gerechtigkeit und Freisinnigkeit eines aufgeklärten Jahrhunderts zur Verbesserung des moralischen und bürgerlichen Zustandes der Juden in den verschiedenen Regierungen Europas. Dieser Vorschlag, weit entfernt, keine Anhänger zu finden, wurde im Gegentheil, wie leicht zu denken ist, von den höchsten Autoritäten als eine der Untersuchung und Unterstützung jedes Freundes der Menschheit würdige Frage anerkannt".

Die Asyle der Griechen und Römer verglichen mit der Zufluchtsstätte des pentateuchischen Gesetzes.

Von

Dr. S. Baeck, Rabbiner in Lissa.[1])

Wie bei den Griechen, so war auch bei den Römern die Institution der Asyle zur Anerkennung gelangt. Es dürfte aber die Vermuthung nicht unbegründet sein, daß gleich vielen anderen Einrichtungen, welche die Römer, ohne sich dessen bewußt zu werden, von den Griechen entlehnten, auch diese eine Frucht ihrer Berührung mit den Griechen gewesen sei. Das älteste Asyl der Römer wurde von Romulus in der Stadt Rom gegründet, sicherlich mit dem Nebengedanken, die Stadt mit den Verfolgten und Schutzbedürftigen zu bevölkern, die in derselben eine Zuflucht suchten. Augustinus berichtet, daß der ganzen Stadt Rom ein gewisses Asylrecht verliehen war (**de civitate dei I**, 34). Nicht minder alt war das Asylrecht, welches der heilige Hain bei Ostia genoß (**Ovid. Fastorum I**). Später errichtete Octavianus Augustus im Tempel des Cäsar ein Asyl, welches sich eines sehr hohen Ansehens erfreute. Schutzverleihende Rechte waren auch den Jupiterpriestern verliehen. Der **flamen dialis** dürfte dem Gefesselten, der in sein Haus floh, die Bande lösen lassen. Ein zur Geißelung verurtheilter Sklave wurde mindestens für einen Tag von der Strafe befreiet, wenn er dem Flamen zu Füßen fiel. Noch größere Vorrechte genossen die Jungfrauen aus dem Heiligthum der Vesta; der zum Tode geführte Verbrecher, der so glücklich war, ihnen zu begegnen, wurde sofort begnadigt. Die Asylinstitution vermochte aber bei den Römern niemals feste Wurzel zu fassen, oder in dem ausgedehnten Maße, wie bei den Griechen in alle Lebensverhältnisse einzugreifen. Das starre Rechtsbewußtsein der Römer sträubte sich, dieser fremden Pflanze Heimathsrecht zu verleihen, das unbeugsame Rechtsgefühl des Römers konnte mit einer Einrichtung sich nicht befreunden, die aus der humanen, edleren Seite des Menschen zwar emporgewachsen, mit ihren Rechtsbegriffen in flagrantem Widerspruche stand. Erst in der Kaiserperiode, als

[1]) Schluß vom Juli-Heft.

mit der alten Einfachheit und Tugend dem Römer auch das Rechtsgefühl verloren ging, der römische Adel wie das Volk unter dem Joche entwürdigender Sclaverei seufzte, der Hochmuth, Dünkel und Wahnwitz der Kaiser, so sehr jede Grenze und jedes Maß überschritt, daß sie göttliche Ehre forderten und eine feile, sclavische Bevölkerung sie ihnen auch zollte, wuchs die Zahl der Asyle im römischen Reiche immer mehr. Die Verbrecher suchten in den Tempeln, an den Statuen und Bildnissen des jedesmaligen Kaisers Schutz vor dem sie verfolgenden Arm der Gerechtigkeit, und es schmeichelte dem Dünkel der Kaiser, das göttliche Begnadigungsrecht zu üben, daß, wie die Tempel der Götter auch die ihren Namen tragenden Tempel ihre Bildnisse und Statuen göttlichen Schutz verleihen sollten.

Forschen wir nach dem sittlichen Motive der Asylinstitution bei den Griechen und Römern, so tritt uns neben dem Gedanken des Schutzes vor der rauhen Gewalt auch der tiefreligiöse Gedanke der Sühne als ein sittlicher Kern in derselben entgegen. Die Griechen, und mit ihnen auch die Römer, wurden von dem Gedanken beherrscht, daß die Seele des Getödteten dem Mörder zürne und es nicht dulden könne, daß derselbe sicher und ungefährdet an dem Orte verkehre, wo der Erschlagene gewandelt, die Seele des Gemordeten fordere, daß der Mörder die Stätte des Verbrechens meide, und der Fluch der Götter trifft das Land, welches den Mörder in seiner Mitte duldet. Die Nähe eines Mörders war verunreinigend, er befleckte Jeden, mit dem er in Berührung kam, und die Asyle hatten die Bestimmung, den Mörder so lange zu beherbergen, bis der Zorn der Götter und des Gemordeten sich gelegt und sodann erst, nachdem ein Sühneakt vollzogen worden, ihm die Rückkehr zu gestatten. Dieser Auffassung des Asyls kann ein sittlicher Gehalt nicht abgesprochen werden. Es sprach sich in ihr der sittliche Doppelgedanke aus, daß die Gottheit nicht für immer zürne, daß es selbst für die schwerste Schuld eine Sühne gebe, andererseits aber auch, daß es, mögen auch Jahre über die verübte That hingeflossen sein, eines Sühneakts bedarf, um Denjenigen zu reinigen, an dem eine Blutschuld haftet. Aber nur kurze Zeit war die Asylinstitution der Griechen von diesem sittlichen Gedanken erfüllt. Die Gebrechen des hellenischen Geistes zehrten auch an ihr. Die Griechen waren ein mehr religiöses als sittliches Volk. An Religionsakten war das Griechenthum überreich; jede Handlung, ja jedes Gefühl und jede Empfindung war bei denselben von religiösen Riten umrahmt, jede Tageszeit von Benedictionen eingeleitet. Aber der Grieche war der kindlichen Religion seiner Jugend entwachsen, seine religiösen Formen konnten den zur Riesen-

kraft gewachsenen Geist nicht mehr fassen und so sanken dieselben zu einem inhaltlosen Dienste, zu den Aberglauben fördernden Handlungen herab. Der ursprüngliche sittliche Gehalt, der die Asyle erfüllte, schwand und machte dem Gedanken Platz, daß es den Göttern schmeichle, wenn sie dem Flehenden Schutz gewähren, wenn selbst der Mörder, der mit der einen Hand den Oelzweig, mit der andern den Altar der Gottheit umschlang, nicht vergebens auf sie vertraute. Die unerläßliche Unterscheidung zwischen schuldig und nichtschuldig, der sittliche Gedanke der Läuterung und Sühne war vergessen, die Asyle waren Sammelplätze von Mördern, Hochverräthern und säumigen Schuldnern geworden. Der sittliche Kern, der einer Institution allein Dauer verleiht und sie über die Vergänglichkeit hinaushebt, war den Griechen und Römern aus der Asylinstitution geschwunden, sie mußte untergehen, ja, es mußte als eine Wohlthat, als eine politische Nothwendigkeit angesehen werden, daß sie unterging.

Der heilige Ernst, die sittliche Strenge, durch welche der Hebraismus einen solch wohlthuenden Gegensatz zum Heidenthume bildet, unterscheidet auch die Asylinstitution des pentateuchischen Gesetzes von der des Hellenismus und des ihm verwandten Römerthums. Der Boden, aus dem die Asyleinrichtung desselben emporwuchs, war der Grundsatz, daß erst die Absicht eine That zum vollendeten Verbrechen stemple und daß darum Derjenige, der ohne Vorsatz ein Menschenleben vernichtet, nicht des Mordes bezüchtigt werden darf. Nur einem Solchen allein nahmen die Asyle auf und gewährten ihm dauernden Schutz. Zu Asylstätten bestimmte das mosaische Gesetz den Altar in der Stiftshütte, später, als an die Stelle der Stiftshütte der Tempel in Jerusalem trat, der Altar im Tempel; ferner die sechs fast in gleicher Entfernung von einander liegenden Zufluchtsstädte: Bezer, Ramoth in Gilead und Golan in Baschan jenseits des Jordan, und Kedes, Sichem und Hebron diesseits des Jordan, endlich die 42 den Leviten zugewiesenen Städte. Der Altar und die Levitenstädte besaßen aber nur ein beschränktes und bedingtes Asylrecht, nur den Priester, der auf dem Altare zur gottesdienstlichen Funktion sich einfand, machte derselbe unverletzlich. Joab suchte am Altare Schutz und wurde dennoch auf Befehl des Königs Salomo getödtet. Von einem zwei- oder dreifachen Irrthume, bemerken die Erklärer, war Joab befangen. Er wähnte, der Altar in Schilo besitze Asylrecht, obgleich der Bundeslade in Jerusalem schon eine dauernde Stätte gegründet war; er vergaß ferner, daß nur der Priester, der zur gottesdienstlichen Funktion auf dem Altare sich befand, un-

verletzlich war (Makkoth 12a.). Die 42 Levitenstädte gewährten ebenfalls nur einen bedingten Schutz, nämlich nur Demjenigen, der sie mit dem Bewußtsein betrat, in demselben auf schützendem Boden sich zu befinden. Nur die sechs Zufluchtsstädte besaßen unbedingtes Asylrecht, ob Zufall oder Absicht den Flüchtigen in dieselben führten, wer ihren Boden betreten, war gerettet und geschützt.

Aber nur der vorsatzlose Mörder sollte im Asyle Schutz und Zuflucht finden, keineswegs der Verbrecher der strafenden Hand des Gesetzes vorenthalten werden; darum war es die Strenge der Gerechtigkeit, die mit der Milde der Menschenliebe, in den die mosaischen Asyle betreffenden Anordnungen zu einem schönen Rhytmus zusammenklangen. Jeder Flüchtige, der vom Asylrecht Gebrauch machen wollte, blieb vor den Thoren der Freistadt stehen und trug den Aeltesten derselben seine Sache vor, worauf seine Aufnahme in das Asyl erfolgte. War der Flüchtige auf solche Weise vor jedem Angriffe der Verwandten des Getödteten geschützt, trat der Gerichtshof seiner Heimathsstadt zusammen, um zu entscheiden, ob der verübte Todschlag ein todeswürdiges Verbrechen sei oder nicht. Lag ein vorsätzlicher Mord vor, dann hatte der Mörder kein Recht auf die Wohlthat des Asyls, er wurde zum Tode verurtheilt und hingerichtet; war der Flüchtige ohne böse Absicht zum Mörder geworden, dann wurde er in die von ihm gewählte Freistadt zurückgeführt und durfte dieselbe bis zum Tode des jeweiligen Hohenpriesters nicht verlassen; war der Flüchtige in der Ausübung seines Amtes zum Mörder geworden, der Lehrer, der von seinem Berufseifer sich zu einem tödtlichen Schlage hinreißen ließ, der Gerichtsdiener, unter dessen Schlägen der Gezüchtigte seine Seele aushauchte, dann wurde er freigesprochen und jeder Angriff, den die Bluträcher auf deren Leben machten, wurde mit der ganzen Strenge des Gesetzes bestraft. Es war aber auch dafür gesorgt, daß der Schutz, den das Asyl gewähren sollte, kein illusorischer sei. Zwei gelehrte Männer begleiteten den vor den Gerichtshof Geladenen in seine Heimathsstadt und gaben ihm auch, wenn er in das Asyl zurückkehren durfte, dorthin das Geleite. Es mußten ferner Veranstaltungen getroffen werden, daß der Flüchtige ohne Aufenthalt das Asyl erreiche, daß nicht die Flucht gestört und dadurch die Verwandten des Getödteten die Veranlassung finden, in der Hitze der Leidenschaft einen zweiten Mord zu begehen. Die Wege, welche zu den Zufluchtsstädten führten, mußten geebnet, die Gräben, die auf dem Wege waren, ausgefüllt, Ströme und Flüsse überbrückt, die Straße weit und bequem sein. Damit der Flüchtige nicht über den einzuschlagenden Weg in Zweifel sei, wurden an den Scheidewegen Säulen an-

gebracht, die in großer, leserlicher Schrift das Wort מקלט trugen; von Strecke zu Strecke waren überdieß Obelisken aufgestellt, die nach den Freistädten hinwiesen. Damit der Flüchtige, den seine Kräfte zu verlassen beginnen, durch den Anblick der Freistadt, die aus der Ferne ihm winkt, sich zu neuer Kraft aufraffe, befanden sich die Asylstädte auf Anhöhen, die weithin sichtbar waren. So gab das Gesetz den Schutz, welchen es gewährte, unverkümmert, und verhütete, daß nicht der leidenschaftliche Schmerz der Hinterbliebenen ein zweites Verbrechen verübe.

Forschen wir nach den sittlichen Motiven der Asylinstitution des mosaischen Gesetzes, und wir werden einen Strahl desselben sittlichen Geistes in der Zufluchtsstätte des mosaischen Gesetzes erkennen, der den ganzen Mosaismus durchweht, und ihm das Gepräge der Göttlichkeit aufdrückt. Das mosaische Asyl gewährte nur Demjenigen, der ohne Absicht, ohne bösen Willen zum Mörder geworden, Schutz und Zuflucht, den vorsätzlichen Mörder vermochte selbst der Altar nicht zu schützen (Exod. 21, 14), für Verbrecher hatte das Asyl keinen Raum. Dadurch war schon der Mißbrauch verhütet, der die edlen Ziele des heidnischen Asyls umkehrte. Aber selbst dem ohne Vorsatz zum Mörder Gewordenen sollten die Asyle nicht eine sichere Ruhestätte, sondern ein Ort der Verbannung werden, er sollte es als eine Strafe empfinden, im Asyle bis zum Tode des Hohenpriesters bleiben zu müssen. Es spricht sich darin der tiefreligiöse Ernst, die sittliche Strenge aus, die in jeder Nuance der mosaischen Gesetze zum Ausdruck kommt. Der menschliche Richter, will die mosaische Asylinstitution andeuten, darf den unvorsätzlichen Mörder nicht bestrafen; seiner Unglücksthat lag ja keine Absicht zum Morde zu Grunde, aber der Geist der Gerechtigkeit fordert es, daß Derjenige, durch den ein Menschenleben vernichtet worden, nur nach vorhergegangener Sühne seine Freiheit wieder erhalte; die sittliche Strenge erheischt es, daß Trauer und Schmerz dauernd in dem Herzen Desjenigen Wurzel fasse, der, wenn auch ohne bösen Willen, Menschenblut vergossen. Nicht bloß aus den Händen seiner Verfolger sollte das Asyl den Flüchtigen reißen, sondern ihn auch in die Hände seines Gewissens liefern und ihm die nachdenkliche Beschäftigung mit der Unthat ermöglichen, welche durch seine Hände verübt worden. Alle Anordnungen in der Freistadt zielten auch darauf hin, diese Absicht des Gesetzgebers zu unterstützen. Der Würdenträger, der das Asyl aufsuchte, mußte jede Ehrenbezeugung daselbst abweisen, mit dem Bemerken abweisen, daß es dem Mörder nicht gezieme, Ehren zu empfangen. Ja, noch mehr, wenn der Tod des Hohenpriesters ihm seine Freiheit wiedergab, durfte er nicht wieder in

seine früheren Würden eingesetzt werden, nie sollte aus seinem Gedächtnisse schwinden, daß ein Lebenslicht durch ihn ausgelöscht worden.

Die Verbannung in das Asyl hatte aber die fernere Bestimmung, noch einen anderen die Selbstheiligung fördernden Gedanken zu wecken, welcher zeigt, wie tief das Gesetz in die Seele des Menschen schauet und wie es mit seiner Fackel in die Werkstätte hineinleuchtet, wo still und geheimnißvoll die Seelenkräfte walten. Der unvorsätzliche Mord ist zwar durch keine Absicht gezeigt, aber kann nicht die böse That, die verübt worden, in irgend einem bösen Gedanken wurzeln, der so tief im Herzen vergraben liegt, daß er sich dem unvorsätzlichen Mörder verbirgt? Der Richter hält sich überzeugt, daß dieser bösen That kein böser Wille zu Grunde liege, aber ob in den zahllosen Gedanken, Gefühlen und Empfindungen, die sich ohne Unterlaß in der Menschenbrust kreuzen, nicht doch ein Gedanke, ein Gefühl und eine Empfindung aufgetaucht, die mit dieser That in einer fernen Verwandtschaft, in irgend einer Beziehung steht, wer kann dies beurtheilen, wem außer dem Weltenrichter stünde darüber das Wort zu! Diese Gedanken und Gefühle schwirren wie die Blitze durch den Herzensraum, sie kommen nnd gehen wie die Wellen im Bache, von denen die eine auf die andere sich wälzt, von denen die eine die Spur der anderen verwischt und längst vorübergerauscht, lassen sie den Keim zurück, aus dem eine solche That ausgebrütet werden kann. Der Talmud drückt dies in seiner Weise aus, indem er sagt: כגלגלין זכות על ידי זכאי וחוב על ידי חייב, und indem er in einem Gleichnisse ausführt, daß wer von einer Leiter herabstürzend und den unter derselben Stehenden tödtend, nach dem Asyle verbannt wird, dieser Strafe gewiß durch eine andere Schuld schon werth geworden. Der Ernst, welcher in dem Asyle des mosaischen Gesetzes waltete, sollte nun den Mörder, welcher daselbst eine Zuflucht gefunden, zur Selbstbeschauung führen, zur Selbstprüfung, zur Einkehr in sich selbst mahnen; unwillkürlich mußte sich ihm dabei die Ueberzeugung aufdrängen, daß, wenn auch der von ihm verübte Mord nicht die Frucht eines bösen Willens sei, doch hier und da schon Gedanken wie die Schaumblasen aus der Tiefe seines Herzens sich emporgehoben, welche von Umständen begünstigt, zu einer ähnlichen That hätten führen können.

Diese Selbstprüfung hatten die Anordnungen auch im Auge, welche für die innere Einrichtung der Asyle gegeben worden. Alte, erfahrene, mit dem Kranze der Tugend geschmückte Männer mußten den Stamm der Asylsbewohner bilden und ihr Beispiel den Flüchtigen von allen Schlacken läutern. Alles mußte aus der Freistadt entfernt werden, was die Selbst-

betrachtung zu stören angethan war; die größte Einfachheit mußte in allen ihren Verhältnissen herrschen, und diese Einfachheit die Stürme der Leidenschaften sänftigen, welche draußen im Gewühle des Lebens in der Menschenbrust toben. Die Zahl der Verbannten, die in der Freistadt aufgenommen wurden, dürfte nur eine geringe sein; es sollte der Charakter der Würdigkeit, den die in derselben wohnenden greisen Männer ihr verleihen, nicht verloren gehen; die große Zahl der Mörder die Schwere des begangenen Mordes nicht in den Augen der Flüchtigen mindern. Mordwerkzeuge durften daselbst nicht feilgeboten werden, daß ein Mißton den harmonischen Frieden stören, den der Flüchtige als Frucht des Asyls einst mit in die Heimath nehmen muß. Und also waren alle Bedingungen vorhanden, daß das Asyl eine höhere Aufgabe erfülle. Fern von der Behaglichkeit des Familienhauses lebend, wurde der Verbannte ohne Unterlaß an das Menschenleben gemahnt, welches er vernichtet hat; durch die schmerzenreichen Wandlungen des Sühnenprocesses, den er in der Freistadt durchgemacht, kehrte er, wenn der Tod des Hohenpriesters ihn aus der Verbannung erlöst, von allen Schlacken geläutert in die Heimath zurück; wenn irgend eine Empfindung je der Ring zu einer Kette werden konnte, dessen Ende ein solches Verbrechen zu bilden angethan war; er hatte sie aus seiner Brust gebannt und rein und schuldlos war er wieder sich selbst zurückgegeben.

Auch in dieser Erlösung, die der Tod des Hohenpriesters dem Verbannten brachte, lag ein Gedanke verborgen, der schlummernde, religiöse Gefühle zu wecken berufen war. Maimuni spricht diesen Gedanken (**More nebuchim** 3, 40) wie folgt aus: „Die Befreiung des in das Asyl Verbannten machte das Gesetz von dem Tode des verehrtesten und geliebtesten aller Männer in Israel abhängig, weil hierdurch das Gemüth des Verwandten sich über den Tod der ihm im Leben so nahe gestandenen tröstet. Es liegt nämlich in der Natur des Menschen, daß er über sein Unglück Trost findet, wenn auch einem Andern ein ähnliches und größeres Unglück begegnet. Kein Todesfall versetzt uns aber in größere Trauer, als der Tod des Hohenpriesters. Der Tod des Hohenpriesters veranlaßte eine das ganze Volk durchzuckende Trauer, jeder Einzelne war von dem Schmerze um seinen Hintritt erfüllt. Der Schmerz, die Trauer um den Tod des Verwandten erbleichte in dem Herzen der Hinterbliebenen vor dem gewaltigen Schmerze, mit dem der Tod des Hohenpriesters Jeden im Volke erfüllte. Der Schmerz, der das ganze Vaterland traf, löschte die Erinnerung an den begangenen Mord in dem Herzen der Hinterbliebenen aus, aber er drang auch in das Asyl und fiel in das Herz des

daselbst in Verbannung Lebenden. Der Boden seines Herzens war durch langjährige Pflege aufgelockert, daß das, die Gesammtheit treffende Unglück ihn noch tiefer als jeden Andern erschütterte, und dieser letzte und größte Schmerz vollendete das Werk der Sühne, welches die Aufgabe des Asyls gewesen. Durch alle Prüfungen, die nach mosaischer Anschauung den Menschen läutern, mußte Derjenige gehen, der ein Menschenleben vernichtet, dafür wurde er aber mit dem Glorienscheine der Läuterung umkränzt in die Heimath entlassen.

Dieser Geist, der die Asylinstitution des mosaischen Gesetzes erfüllt, hebt dieselbe über den Wechsel der Zeiten hinaus und verleiht ihr einen unvergänglichen Werth. Wie mächtige Ströme, die durch weite Länderstrecken sich winden, den Charakter des Flußgebiets annehmen, welches sie durchschneiden, so ist es derselbe Strom göttlichen Geistes, der in den ersten Jahrhunderten mit dem Asyle der glühenden Blutrache allerdings Zügel anlegen wollte, späterhin aber zu einer das Menschenthum verklärenden Institution geworden. Die ältesten Schrifterklärer sprechen darum nur den Geist des mosaischen Gesetzes aus, wenn sie von den kommenden Tagen eine Vermehrung der Asyle fordern. Die sittliche Strenge, welche die Asylinstitution athmet, wird einen je strengeren Maßstab die Menschheit an sich anzulegen gelernt haben, wird ihr eine desto größere Berechtigung verleihen. Ebenso groß wie die Kluft zwischen der sinnlichen Formenschönheit des Griechenthums, der erbarmungslosen Härte Roms und der erhabenen Sittlichkeit des pentateuchischen Gesetzes ist, ebenso groß ist die Kluft zwischen der Asylinstitution der Griechen und Römer und der des pentateuchischen Gesetzes. Jene ein Menschenwerk, konnten ihre Schöpfer nicht überdauern, in dieser waltet der Gottesgeist, der unter allen geschichtlichen Verhältnissen sich die ihm angemessene Form verschafft.

Analekten.

Die Eigenart der Juden wird von ihrer ethischen Seite gerade von kühlen Forschern, die stets statistische Schemata vor Augen haben, gewürdigt und mit einer Art staunender Bewunderung anerkannt. Ein englischer

Schriftsteller, der alle Schichten der englischen Bevölkerung zum Gegenstand seiner Studien gemacht hat, Herr Stallard, hat so eben ein Werk über die Lage der Juden in England veröffentlicht und ein farbenreiches Bild, ein sociales Sittengemälde von ihnen entworfen. Er hat aber seine Beobachtungen mehr dem jüdischen Proletariat zugewendet, weil da noch Originalität anzutreffen ist, während die jüdischen Capitalisten, Fabrikanten oder Rentiers sich nur wenig von den englischen Gentlemen unterscheiden. Die Zahl der Juden in England ist noch nicht statistisch festgestellt. In London soll es 55,000 geben, wovon die meisten, wie sich denken läßt, nicht in Ueberfluß leben. Viele derselben gehören der polnischen Emigration an. An den Docks, wohin die englischen und irischen Proletarier, die nicht wissen, womit sie den Tag über ihren Hunger stillen werden, sich jeden Morgen begeben, um als Hände und Arme gebraucht zu werden, finden die jüdischen keine Beschäftigung; sie werden dort von den christlichen Docksarbeitern verdrängt, in deren Brust zwar keine Spur von Religion oder vom Christenthume glimmt, aber viel mittelalterlicher Judenhaß angehäuft ist. Aber von der anständigen Gesellschaft wird die Redlichkeit, Nüchternheit und der praktische Verstand auch der armen Juden anerkannt. Unter den organisirten Diebesbanden in London findet sich kein Jude. Der letzte statistische Ausweis hat gezeigt, daß es in ganz England bloß 15 jüdische Sträflinge giebt, die fast alle nur wegen Hehlerei verurtheilt wurden. Seit drei Jahren ist nur eine einzige Jüdin wegen eines Verbrechens bestraft worden. Auch der jüdische Proletarier schätzt das Familienleben über Alles und hat seine Heimath nicht in den Branntweinstuben. Die Jüdin kennt keinen größeren Schatz als ihr Kind und nimmt keine Arbeit an, die sie von demselben trennen würde. Die Folge dieser Nüchternheit und des Familiensinnes ist, daß die Sterblichkeit unter den Juden weit geringer ist, als unter den armen Christen. Es muß auch anerkannt werden, daß die reichen und vornehmen Juden Londons ihren armen jüdischen Glaubensgenossen viele Sorgfalt zuwenden, ihnen nicht blos materiell unter die Arme greifen, sondern sie auch geistig zu heben suchen. Für den Unterricht armer jüdischer Kinder wird ausreichend gesorgt. Kein Jude erhält Unterstützung, wenn er sich nicht verpflichtet, seine Kinder eine Schule besuchen zu lassen. Es giebt in London zwölf jüdische Armenschulen, welche von mehr denn 4000 Kindern besucht werden. Stallard hebt noch viel edle Züge an den Juden Englands und besonders Londons hervor. Hier soll aber nur auf diese Erscheinung aufmerksam gemacht werden.

Druckfehler. S. 542 unt. muß es heißen: für וינוסו unrichtig וירוצו.

Inhaltsverzeichniß.

Abhandlungen.

	Seite
Die Ebioniten des alten Testaments. Vom Herausgeber	1— 20
Fortsetzung	49— 71
Nachtrag	115—116
Die erste Meinungsverschiedenheit in der halachischen Gesetzgebung. Vom Herausgeber	20— 32
Die Einheit des Judenthums innerhalb der religiösen Anarchie. Von M. Heß	33— 37
Fortsetzung	111—115
Die Familie in moralischer und rechtlicher Beziehung nach pentateuchischen Prinzipien. Von Dr. Zuckermandl	71— 76
Die Leichenverbrennung in den alten Bibelversionen, eine exegetische Notiz. Von Dr. Perles . . .	76— 81
Zum Jubiläum der Cultusreform. Erster Artikel: Reform und Reformschwindel	81— 88
Zweiter Artikel: Die Gebetmacherei	122—130
Die Bernickelgans, ein mittelalterlicher Mythus. Von D. Oppenheim	88— 93
Die Religionsdisputation des R. Jechiel von Paris 1240 am Hofe Ludwigs des Heiligen, ihre Veranlassung und ihre Folgen. Von Dr. Lewin	97—110
Fortsetzung	145—156
Schluß	193—210
Notizen zur Geographie Palästinas: Moza. Von N. Brüll	117—122
Rabbi Israel Isserlein, ein Lebens- und Zeitbild. Von Dr. A. Berliner	130—135
Fortsetzung	177—181
Fortsetzung	224—235

Seite

Fortsetzung . . . . . 269—277
Schluß . . . . . 315—323
Die religiösen Bewegungen der Gegenwart und das Judenthum. Von Dr. Treuenfels . . . . 156—168
Fortsetzung . . . . . 324—333
Fortsetzung . . . . . 451—459
Schluß . . . . . 508—525
Der Vers im Mathäus-Evangelium: „Einen Proselyten machen." Vom Herausgeber . . . 169—170
Die Synode, Sendschreiben an einen Freund. Vom Herausgeber . . . . . 171—177
Ein französischer Sozialist über die Bedeutung des Messianismus. Von Dr. Guttmann . . . . 210—220
Ueber talmudische Termini zur Bezeichnung anonymer Autoritäten. Von Dr. Güdemann . . . 220—224
Schluß . . . . . 263—268
Lewis Way und seine Emancipations-Apologie . . 234—238
Fortsetzung . . . . . 334—336
Fortsetzung . . . . . 477—479
Schluß . . . . . 551—564
Der Auszug aus Babylonien und der Dualismus in der Oberleitung des nachexilischen Gemeinwesens in Judäa. Vom Herausgeber . . . 241—257
Schluß . . . . . 290—307
Aphorismen von Gabriel Riesser über Rabbiner- und Synodal-Versammlungen . . . . . 257—263
Die Asyle der Griechen und Römer, verglichen mit der Zufluchtsstätte des pentateuchischen Gesetzes. Von Dr. Baeck . . . . . 307—312
Schluß . . . . . 565—572
Erklärung zu einer Mischna im Traktat Megilla. Von Rabbiner S. Brann . . . . . 313—315
Das Talmudstudium. Eröffnungsrede von Dr. Frankel 347—357
Tendenz und Abfassungszeit der letzten Kapitel des Buches der Richter. Vortrag von Dr. Güdemann 357—368
Der talmudische Begriff Berera (בריירה). Vortrag von Dr. Zuckermandl . . . . . 369—377

Seite

Der Prozeß Eisenmenger. Von Dr. G. Wolf . . 378—384
Fortsetzung . . . . . 425—432
Schluß . . . . . 465—473
Ueber Entwickelung der Pentateuch-Perikopen-Verlesung. Vortrag vom Herausgeber . . . . . 385—399
Zur Geschichte der Anschauungen über die jüdisch-hellenistische Religionsphilosophie. Vortrag von Dr. Freudenthal . . . . . 399—421
Einige Worte Don Joseph Nasi, Herzog von Naxos, betreffend. Von Mathias Berson . . . . . 422—424
Aaron Hakohen und sein Ritualwerk Orchot Chajim. Von Dr. Groß . . . . . 433—450
Schluß . . . . . 531—541
Drei Verse im Ezechiel, Kap. 20. Von Dr. Dünner 459—465
Das Buch Kohelet, seine Entstehungszeit und sein Charakter. Vom Herausgeber . . . . . 481—507
Antikritik. Von Dr. Rahmer . . . . . 525—529
Ein hebräisches Apokryhon. Von Wilhelm Bacher . 542—544
Ueber die Bedeutung des Wortes שם המפורש. Von D. Oppenheim . . . . . 545—548
Das Gesetz der Wärmeleitung der Farben im Talmud. Von Dr. Frank . . . . . 548—550

Recensionen.

J. K. Cheyne, Notes and Criticisms on the Hebrew text of Isajah (Noten und kritische Bemerkungen über den hebräischen Text Jesajah's). Vom Herausgeber . . . . . 38— 43
Adolphe Neubauer, la Géographie du Talmud, mémoire couronné par l'académie des inscriptions et belles lettres . . . . . 136—140
Dr. J. Freudenthal, Die Flavius Josephus beigelegte Schrift: „Ueber die Herrschaft der Vernunft" (IV. Makkabäerbuch), eine Predigt aus dem ersten nachchristlichen Jahrhundert. Von Dr. J. Perles . . . . . 182—187